75 C 206
1.

54 206
1.

Národní knihovna ČR
Historické fondy
75 C 206/1
Národní knihovna
1002289406

Reſultate

der

philoſophirenden Vernunft

über die

Natur der Sittlichkeit

zuſammengeſtellt

von

Georg Dreves.

Erſter Theil.

Leipzig,
bey Siegfried Lebrecht Cruſius
1797.

75 C 206.

UNIVERSITNÍ KNIHOVNA · PRAHA ·

Digitized by Google

Seiner Hochfürſtlichen Durchlaucht,

H e r r n

Herrn Friedrich Franz

regierendem Herzoge

zu Mecklenburg - Schwerin etc. etc.

dem gnädigſten Landesvater

weihet dieſes geringe Denkmahl

tiefſter Verehrung

unterthänigſt

der Verfaſſer.

Vorbericht.

Hier übergebe ich dem Publikum die erſte Hälfte eines Werks, das ohne Zweifel dem heiligſten Intereſſe der Menſchheit gewidmet iſt. Wie ich einſt über andere wichtige Angelegenheiten a) die Reſultate vorzüglicher Selbſtdenker, ihren Hauptmomenten nach, zuſammenſtellte: ſo wollte ich auch über die Na-

)(tur

a) Reſultate der philoſophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabenen. Leipzig, 1793. 8.

tur der Sittlichkeit alle vertheilte Strahlen der philoſophirenden Vernunft gleichſam unter einen Brennpunkt vereinigen.

Mehrere Beurtheiler meines erſten Verſuchs dieſer Art billigten ein ſolches Unternehmen überhaupt und meine Ausführung deſſelben; die hallische gelehrte Zeitung ſchlug mir zugleich beſtimmt die Gegenſtände der Pflicht und des Rechts zur nächſten Bearbeitung vor. Ich geſtehe, daſs ich ohne dieſe Aufforderung es vielleicht nicht gewagt haben würde, dieſen Stoff, ſeines Umfangs ſowohl als ſeiner Wichtigkeit wegen, eben ſo zu behandeln.

Der Gang des Ganzen iſt in der Einleitung, die zugleich eine Ueberſicht deſſelben gewähren ſoll, vorgezeichnet worden.

Wie die Morgendämmerung der philoſophirenden Vernunft ſich dem helleren Mittagslichte allmälig nähert, und wie

wie ein Funke den andern hervorlockt, wollte ich dadurch bemerkbar machen; daſs ich die Selbſtdenker einigermaſsen ſo ordnete, als die erſten Ueberzeugungen derſelben erſchienen.

Unter die erwählten Repräſentanten hoffe ich keine unwürdige Mitglieder aufgenommen zu haben: vielleicht ſind aber auch keine Philoſophen übergangen worden, welche über den abgehandelten Gegenſtand neues und helleres Licht verbreitet hätten.

Die Reſultate derſelben theilte ich etwas ausführlich mit; nicht allein, weil ein wahrer Gedanke oft ſchielend und halbwahr wird, wenn er unmittelbar aus dem Zuſammenhange herausgeriſsen iſt, ſondern auch, weil mir das Werk dadurch gemeinnütziger zu werden ſchien, indem bloſse Skelette vielleicht nur von Selbſtdenkern bekleidet werden können.

Die Weiſen unſeres Vaterlandes führte ich mit den ihnen eigenthümlichen

Worten, die Ausländer nach der beſten deutſchen Ueberſetzung an.

Bey der Beurtheilung wagte ich ſelten ſelbſt zu entſcheiden; theils, weil ich mir keine gültige Stimme darüber zutraue, theils auch, weil die meiſten Lehrſätze mir von andern verehrungswürdigen Männern richtig gewürdiget ſchienen.

Möchte dieſes Werk, deſſen letzter Theil in der Michaelismeſſe 1797 erſcheinen wird, die davon gehegten Erwartungen einigermaſsen befriedigen, und als Repertorium dazu dienen, ſich an die Ausſprüche des in uns wohnenden Geſetzgebers über unſere Pflichten, Rechte und Hoffnungen beſtimmter und leichter zu erinnern!

Ludwigsluſt, im Januar 1797.

Inhalt
des erſten Theils.

Einleitung	Seite 3
Epikur	23
Die Stoiker	32
Michael de Montaignè	60
Benedikt de Spinoza	65
Mandeville	74
Shafteshury	80
Hutcheſon	93
Smith	116
Home	125
Ferguſon	135
Payley	147
Helvetius	168
Cruſius	175
Wolf	182
Mendelsſohn	210
Selle	218
Eberhard	245
Feder	268
Platner	285
Garve	299
Schloſſer	325
Bahrdt	337

Reſul-

Reſultate
der
philoſophirenden Vernunft
über
die Natur der Sittlichkeit.

Erſter Theil.

Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuſs zu ſchaffen; ſie hat ihr eigenthümliches Geſetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde ſo ſehr zuſammenſchütteln wollte, um ſie vermiſcht, gleichſam als Arzneymittel der kranken Seele zuzureichen, ſo ſcheiden ſie ſich doch alsbald von ſelbſt, und, thun ſie es nicht, ſo wirkt das erſte gar nicht, wenn aber auch das phyſiſche Leben hiebey einige Kraft gewönne, ſo würde doch das moraliſche ohne Rettung dahinſchwinden.

KANT.

Einleitung.

Die neuen und fruchtbaren Winke, welche in der Kritik der praktiſchen Vernunft über den Begriff der Freyheit des Willens aufgeſtellt ſind, haben auf dem Felde der praktiſchen Philoſophie eben die allgemeine und wohlthätige Erſchütterung hervorgebracht, die auf dem Gebiete der Philoſophie überhaupt und insbeſondere der theoretiſchen durch den aus der Thatſache des Bewuſstſeyns geſchöpften, ſo neu, als zuverläſſigen Begriff von Vorſtellung nothwendig veranlaſst werden muſste. Beyde Begriffe machen nämlich, der eine in der Wiſſenſchaft des Erkenntniſsvermö-

gens,

gens, der andere in der Wiſſenſchaft des Begehrungsvermögens, die erſte und vornehmſte, obwohl nicht einzige Bedingung aus, unter welcher die Reſultate unbefangener Selbſtdenker über die Grundbegriffe dieſer Gegenſtände einſtimmig und allgemeingültig werden können. In ein friedliches Bündniſs werden ſich Rationaliſten, Empiriker und Skeptiker vereinigen, wenn die philoſophirende Vernunſt einen Begriff von Vorſtellung errungen hat, der einerſeits die weſentlichen Merkmahle deſſelben nach allen möglichen Geſichtspunkten ſammelt, und aus welchem es ſich ergiebt, daſs Vorſtellungen eben ſo wenig weder angebohren, noch aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn können, als Dinge an ſich vorſtellbar ſind, und der andererſeits aus einer Quelle flieſst, deren Urſprung und Lauterkeit ſich einem jeden offenbaren muſs, der nur in dem reichen Innern ſeiner eigenen Natur zu leſen verſteht. Die Theorie des Begehrungsvermögens wird nicht mehr den Kampfplatz für Epikurismus und Stoicismus, Eudämonismus und Myſticismus, Libertinismus und Monachis-

nachis-

nachismus, Determinismus und Fatalismus, Anarchie und Deſpotie abgeben; ſie wird vielmehr das ehrwürdigſte Heiligthum der Menſchheit, der Inbegriff ihrer unbezweifelten Pflichten und Rechte in dieſem Leben, und der Grund ihrer Fortdauer jenſeits des Grabes ſeyn: wenn die unwillkührlichen Grundtriebe unſerer Natur nicht allein unter einander ſorgfältig abgeſondert, ſondern auch eben ſo genau von der Selbſtbeſtimmung der Perſon und von der Willkührlichkeit des jedesmahligen Entſchluſſes beym Handeln unterſchieden werden.

Die kritiſche Philoſophie hat dieſe Bedingungen erfüllt, und durch die ſcharfſinnigſte Zergliederung und Ausmeſſung der urſprünglichen Anlagen unſeres Gemüths eine künftige Eintracht im hohen Rathe der Selbſtdenker möglich gemacht, das Herz jedes Edlen mit ſeinem nach Ueberzeugung ſtrebenden Kopfe ausgeſöhnt. Indem ſie durch Reflexion über die bey jedem Vorſtellen im Bewuſsſeyn vorgehenden Thatſachen, einem Reinhold a) zu

a) S. die Beyträge zur Berichtigung bisheriger Miſsverſtändniſse der Philoſophen B. I. S. 168.

zu Folge, feſtſetzt, daſs unter Vorſtellung, dem urſprünglichen Begriffe nach, nichts anders gedacht werden könne, als was eben im Bewuſstſeyn vom Objekt und Subjekt unterſchieden und auf beyde bezogen wird, trennt ſie den Stoff der Vorſtellung, oder dasjenige, was in der Vorſtellung dem Gegenſtande angehört, und Repräſentant deſſelben iſt, beſtimmt von der Form der Vorſtellung, oder von demjenigen, was in der Vorſtellung dem Vorſtellenden angehört; zeigt ſie, daſs darum hauptſächlich ein Locke, Leibnitz und Hume unaufhörlich entzweyt ſeyn muſsten, weil der erſte den von Dingen auſſer uns gegebenen Stoff mit den aus ihm erzeugten Vorſtellungen verwechſelte, der andere hingegen die bloſſe Form der Vorſtellung, die Aeuſſerung des Gemüths beym Verbinden des Mannigfaltigen im Stoffe für die Vorſtellung ſelbſt hielt, und letzterer vorgeſtellte Gegenſtände, als ſolche, nicht von Dingen an ſich unterſchied.

Durch eben dieſe Achtſamkeit auf die bey jeder eigentlichen Willenshandlung vorkommenden verſchiedenen Thatſachen des Bewuſst-

wuſstſeyns, verbunden mit dem beſtimmteſten Ausdruck für die hier gemachten Bemerkungen, gelingt es ihr auch, den endlos ſcheinenden Streit über die Freyheit des Willens zu ſchlichten, und ſo das ſchädlichſte Miſsverſtändniſs in der Sittenlehre und im Naturrechte zu entfernen. Indem ſie, ebenfalls einem Reinhold b) zu Folge, feſtſetzt, daſs das menſchliche Begehrungsvermögen, in weiterer Bedeutung des Worts, zwey urſprüngliche, weſentlich verſchiedene und weſentlich vereinigte Triebe enthalte, von denen der eine in der Sinnlichkeit gegründet, auf Vergnügen gerichtet, und mithin eigennützig ſey, der andere aber, in der perſönlichen Selbſtthätigkeit vorhanden, ein lediglich durch ſich ſelbſt nothwendiges Geſetz aufſtelle, und uneigennützig genannt zu werden verdiene, weil er durchaus nicht nach Genuſs, von welcher Art er auch ſeyn möge, ſtrebe; indem ſie ferner von dieſen beyden Trieben der menſchlichen Natur das Wollen der Perſon unterſcheidet, das keine bloſ-

 ſe

b) S. die Briefe über die Kantiſche Philoſophie B. II. Br. 6.

ſe Aeuſſerung weder des eigennützigen, noch des uneigennützigen Triebes, keine Forderung weder des Einen noch des Andern ſey, ſondern unter der natürlichen Freyheit des Willens nichts anders gedacht wiſſen will, als das Vermögen der Perſon, ſich ſelbſt in Rückſicht auf die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäſs oder derſelben zuwider zu beſtimmen: zeigt ſie, daſs die ſittlichen Handlungen weder durch Vernunft, noch durch das Streben nach Vergnügen, weder durch den uneigennützigen, noch durch den eigennützigen Trieb, weder als einzeln betrachtet, noch auch aus beyden zuſammengenommen, allein hervorgebracht werden können; erſchüttert und zerſtöhrt ſie das Fundament aller bisherigen Theorien unſerer pflicht- und rechtmäſsigen Handlungen. Denn, ſie beruhen alle auf einer Verwechslung der beym Zuſtande des Wollens wirkſamer Vermögen des Gemüths mit der Freyheit der Perſon; und weichen nur darinn von einander ab, daſs die eine Parthey, unter Anführung eines Epikur die Thatſa-

che

che der Forderung des eigennützigen Triebes, die andere Parthey unter der Anführung eines Zeno, Spinoza und Wolf die Thatſache der Forderung des uneigennützigen Triebes für die Thatſache der willkührlichen Selbſtbeſtimmung hält, und bey ihren Unterſuchungen über gute und böſe, erlaubte und unerlaubte Handlungen zum Grunde legt. Allen fehlt es an demjenigen Merkmahle, durch welches ſich das Wollen von dem unwillkührlichen Begehren unterſcheidet, alle nennen das bloſs ſinnliche, inſtinktartige Begehren das unvernünftige Wollen: während unter dem vernünftigen Wollen der eine Theil nichts als die Wirkung des durch theoretiſche Vernunft modificirten Triebes nach Vergnügen, der andere Theil nichts als die Wirkung der praktiſchen Vernunft verſtanden wiſſen will. Alle verkennen das vollſtändige Objekt des ſittlichen Willens, das ganze Gut des Menſchen, das nur in der Befriedigung beyder Triebe der menſchlichen Natur beſtehen kann, und nehmen Eines der beyden Objekte dieſer Triebe für dieſes Ganze ſelbſt; während einige nur bloſs auf denjenigen Theil des von ihnen

nen allen verkannten ganzen Gutes aufmerkſam ſind, auf welchen der eigennützige Trieb gerichtet iſt, andere nur bloſs denjenigen Theil des ganzen Gutes unterſuchen, nach deſſen Befriedigung der uneigennützige Trieb ſtrebt; und die erſteren ſowohl als die letzteren entdecken auch von dem ſie ausſchlieſſend beſchäftigenden Theile ſo viele richtige Merkmahle, als ſich nur an demſelben, ohne Rückſicht auf ſein richtiges und weſentliches Verhältniſs zu dem andern Theile entdecken laſſen. Alle verkennen die genaue Uebereinſtimmung der Sittlichkeit und Glückſeligkeit, den nothwendigen Einklang zwiſchen Vergnügen und Tugend, zwiſchen Würdigkeit zur Glückſeligkeit und dem wirklichen Genuſse derſelben: während die eine Parthey die Sittenlehre zur bloſsen Klugheitslehre, ſeinen Vortheil beſtens zu beſorgen, herabwürdigt, die Glückſeligkeit für das höchſte, das heiſst, für dasjenige Gut erklärt, das allen übrigen Dingen, und folglich auch den Handlungen des vernünftigen Willens, allein den Rang wahrer Güter zu ertheilen fähig wäre, dem folglich auch die Tugend, als Mittel

zum Zwecke, untergeordnet ſeyn müſste; die andere Parthey hingegen die Sittlichkeit nicht nur für das höchſte, ſondern ſogar für das einzig wahre Gut erkennt, und alle Gegenſtände der Befriedigung des eigennützigen Triebes unter die bloſsen Scheingüter ſetzt, die nur inſofern Werth erhalten könnten, als ſie der vernünftigen Natur Gelegenheit gäben, ſie zu verachten. Alle verſtehen unter dem Sittengeſetze eigentlich nichts anders, als ein Naturgeſetz, das durch eine unvermeidliche Naturnothwendigkeit erfüllt wird: während der eine Theil den Charakter der Sittlichkeit in der unwillkührlichen, durch Luſt und Unluſt beſtimmten Geſchäftigkeit der Vernunft, die Angelegenheiten des Triebes nach Vergnügen zu ordnen, und in der Geſchmeidigkeit dieſes Triebes, ſich durch Raiſonnements lenken zu laſſen findet; der andere Theil hingegen behauptet, daſs die Sittlichkeit in Rückſicht auf die vernünftige Natur in einer unwillkührlichen Miſsbilligung aller Forderungen des eigennützigen Triebes, und in Rückſicht auf die ſinnliche Natur in der Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz beſtehe.

Dieſs

Dieſs ſind einige hier nur kurz berührte, am gehörigen Orte aber ausführlich angegebene Hauptideen, wodurch die kritiſche Philoſophie in der Theorie des Begehrungsvermögens eine eben ſo allgemeine als wohlthätige Reformation hervorbringt, die Wichtigkeit der ſie bisher begründenden Principien darlegt, und ein künftiges Einverſtändniſs der philoſophirenden Vernunft mit ſich ſelbſt über die Quelle der Pflicht und des Rechts möglich macht. Und wenn es einerſeits aus ihnen begreiflich wird, wie ſelbſt die anerkannteſten Selbſtdenker über dieſe wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit bisher gerade entgegengeſetzte Aufſchlüſſe geben konnten, indem nehmlich ein jeder von ihnen, ſtatt zwiſchen drey verſchiedenen Thatſachen des Bewuſstſeyns bey jeder Willenshandlung zu unterſcheiden, bald die unwillkührliche Forderung des Gelüſtens, bald die unwillkührliche Forderung des Gewiſſens mit dem willkührlichen Entſchluſse verwechſelte: ſo ergiebt es ſich andererſeits auch aus ihnen, daſs nur genau ſo viele weſentlich verſchiedene Grundbegriffe von der Sittlichkeit möglich

ſind,

ſind, als ſich Verwechslungen der beym Zuſtande des Wollens wirkſamen Vermögen des Gemüths mit der Freyheit denken laſſen. Die Freyheit kann nur entweder mit dem eigennützigen, oder mit dem uneigennützigen Triebe verwechſelt werden. Im erſten Falle entſteht der Epikurismus, im andern der Stoicismus. Aus dieſem Grunde ſind alle auch noch ſo verſchiedene Vorſtellungsarten von der Sittlichkeit nichts weiter, als verſchiedene Modifikationen entweder des epikuriſchen, oder des ſtoiſchen Grundbegriffes, und laſſen ſich auf dieſe beyden, wie auf ihre Urſtoffe zurückführen. Das verworrene Chaos ſich gegenſeitig aufhebender Begriffe wird ſo zu einem leicht überſehbaren Mannigfaltigen vereinfacht, und der Gang der über die Moralität philoſophirenden Vernunft läſst ſich nun deutlich erkennen. Aus einer Vergleichung des epikuriſchen und ſtoiſchen Syſtemes, die einander eben ſo ſehr, als die beyden Triebe entgegengeſetzt ſind, die das einſeitige Thema ihrer Unterſuchungen ausmachen, ſieht der unbefangene Forſcher der Wahrheit den Geſichtspunkt hervorgehen, aus welchem

ſich

ſich die Geſchichte aller Fortſchritte und Verirrungen der mit der ſittlichen Geſetzgebung beſchäftigt gewesenen Selbſtdenker als ein pragmatiſches Ganzes darſtellen läſst. Weit entfernt, alle von ſeinem eigenen Syſtem abweichenden Ueberzeugungen für ganz unrichtige und grundloſe Meinungen anzuſehen, die als ſolche ſeiner Aufmerkſamkeit unwürdig wären, ſucht er vielmehr eine jede derſelben, ihrem eigenthümlichen Geiſte nach, kennen zu lernen. Die Grundſätze aller konſequenten moraliſchen Geſetzgeber ſind ihm lehrreich und heilig; denn nicht Irrthum, nur Inkonſequenz kann ſeine Seele empören. Er ſchätzt ſie alle als unentbehrliche Vorübungen zur Entdeckung und Feſtſetzung des unerſchütterlichen Sittengeſetzes, und bringt ſie, ein wahrer Chemiker der Ideenwelt, auf die untrügliche Probe der aus dem Bewuſstſeyn hervorgehenden Thatſachen jeder Willenshandlung, um ſo ihren weſentlichen Gehalt und bleibenden Werth richtig beſtimmen und würdigen zu können. Und ſo findet er in ihnen allen den unverkennbaren Stempel der ſelbſtdenkenden Kraft und

der

der Wahrheit, der nur durch einen Zuſatz von Einſeitigkeit bald mehr, bald weniger verſteckt, und eben darum nur von demjenigen Theile für vollgültig angenommen wurde, der ihn ſelbſt ausgeprägt hatte. Aus eben dieſem Grunde wird er aber auch das vom Königsbergſchen Philoſophen aufgeſtellte Sittengebot keinesweges als ein neues, bisher ganz fremd geweſenes, Geſetz, ſondern immer nur als eine neue, möglichſt beſtimmte Formel deſſelben betrachten; und in der enthuſiaſtiſchen Freude über die treue Bemerkung und glücklich gewählte Bezeichnung nicht etwa zu bezweifeln verleitet werden, daſs das moraliſche Geſetz, ſeiner Natur nach, nothwendig eben ſo alt, als die moraliſche Natur des Menſchen ſeyn müſſe. Unentwickelte Keime und unverbundene Theile dieſes Sittenſyſtems ſind vielmehr, nach ſeiner Ueberzeugung, in allen Moralgrundſätzen und Syſtemen älterer und neuerer Zeiten enthalten, die ſich nach dem oberſten Princip der kritiſchen Philoſophie zum Theil verwerfen, zum Theil rechtfertigen, zum Theil näher beſtimmen, insgeſammt aber prüfen und unterſuchen laſſen.

Unter dieſen konſequenten moraliſchen Geſetzgebern verdienen bis auf die Erſcheinung der Epoke machenden Kritik der praktiſchen Vernunft auſſer dem Epikur a) und den Stoikern b), die als Stammväter der bisherigen Moralphiloſophie zu betrachten ſind, vorzüglich Michael de Mon-

a) Diogenes Laertius über das Leben und die Lehrſätze berühmter Philoſophen. — Das zehnte Buch dieſes Werks enthält einen Brief des Epikur an den Menoeceus, in welchem er ſeine moraliſchen Grundſätze vorträgt. — Vergl. Gaſſendi de vita, moribus placitisque Epicuri. Lugd. 1649. Fol. — Kieſewetter über den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie Th. I. S. 91-129. — Schmids Verſuch einer Moralphiloſophie §. 76-92. — Reinholds Briefe über die Kantiſche Philoſophie B. II. Br. 11.

b) Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie von Tiedemann; 3 Theile. Leipz., 1776. 8. Dritter Theil: Moralphiloſophie. — Vergl. philoſ. Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten von C. Garve B. I. S. 8. ff. — Kieſewetter über d. erſt. Grdſ. d. Moralphiloſoph. S. 155-168. — Schmids Moralphiloſoſ. §. 56-67. — Reinholds Briefe üb. d. Kant. Philoſ. B. II. Br. 11.

Montaigne c), Benedikt de Spinoza d), Mandeville e), Shaftesbury f), Hut-

c) Eſſays. Paris, 1595. — Viele ſpätere Ausgaben. — Montaigne's Behauptungen und ſeine Gründe dafür findet man vorzüglich B. II. Hptſtck 12, wo er die Frage beantwortet: ob es natürliche, d. i. beſtändige und unveränderliche Geſetze gebe? — Vergl. Kieſewetter üb. d. erſt. Grdſ. d. Moralphiloſ. Th. I. S. 73-81. — Schmids Moralphiloſ. §. 13. 44. 45.

d) Ethica in Opp. poſthumis 1677. 4. Deutſch, von Wolf 1711. — von Ewald. Gera, 1790. — Vergl. Briefe über die Lehre des Spinoza von Jakobi. — Natur und Gott nach Spinoza von Heydenreich.

e) The Fable of the Bees. Lond. 1724. 2 Voll. 8. — Fable des Abeilles, Th. II. Abhandl.: recherches ſur l'Origine de la Vertu Morale. Vergl. Kieſewetter üb. d. erſt. Grdſ. d. Moralphiloſ. Th. I. S. 82-90. — Schmids Moralphiloſ. §. 46. 47.

f) Characteriſticks. Lond. 1733. 3 Voll. 8. — Inquiry concerning virtue or merite und the moraliſts. S. den zweyten Band der Ueberſetzung ſeiner philoſophiſchen Werke. Leipz., 1777. — Vergl. Ueber Schaftesbury von der Tugend, von Schloſſer. Baſel, 1785. 8. — Kieſewetter üb. d. erſt. Grdſ. d. Moralphiloſ. Th. I. S. 130-154.

Hutcheſon g), Smith h), Home i), Ferguſon k), Payley l), Helvetius m), Cru-

g) Philoſophiae moralis inſtitutio. Glasg. 1745. 12. — A ſyſtem of moral Philoſophy, in three Books. Lond. 1755. 2 B. 4. — Sittenlehre der Vernunft, aus dem Engl. Leipz., 1776. 8. — Eſſay on the Nature and Conduct of Paſſions and Affections, with Illuſtrations on the moral ſenſe. Ed. IV. Lond. 1758. 8. Deutſch. Liegnitz, 1760. 8. — Vergl. Kieſewetter üb. d. erſt. Grdſ. d. Moralphiloſ. Th. I. S. 130-154. — Schmids Moralphiloſ. §. 68-76. 150. ff.

h) Theory of morale ſentiment. Lond. 1767. 8. Deutſch, Braunſchw. 1770. 8. Neu überſ. von Koſegarten. Leipz. 1791. 8.

i) Eſſays on the principles of morality, in 2 Parts. Edinb. 1751. 8. Deutſch überſ. mit Anmerkungen von Rautenberg. Braunſchw. 1768. 8. Unterſuchung über die moraliſchen Geſetze der Geſellſchaft, aus dem Engl. Leipz. 1756. 2 Th. 8.

k) Inſtitutes of moral philoſophy. Edinb. — Grundſätze der Moralphiloſophie. Ueberſ. mit Anmerkungen von C. Garve. Leipz. 1772. 8.

l) Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. überſ. mit Anmerkungen und Zuſätzen von C. Garve. 2 Th. Leipz. 1787. 8.

m) De l'Homme. Deutſch, Breslau, 1785. 2 Bde. 8.

Cruſius n), Wolf o), Mendelsſohn p), Selle q), Eberhard r), Feder s), Platner t), Garve u), Schloſſer x) und Bahrdt

B 2

n) Anweiſung vernünftig zu leben. Leipz. 1744. 1767. 8. — Vergl. Kieſewetter über d. erſt. Grdſ. d. Moralphiloſ. Th. I. S. 169-179. — Schmids Moralphiloſ. §. 48-55.

o) Vernünftige Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen. Halle, 1720. 8. — Philoſophia practica univerſalis. Francof. et Lipſ. 1738. 2 Tom. 4. — Philoſophia moralis ſ. Ethica. Hal. 1750. 4 Tomi 4. — Jus naturae et gentium 1740-1749. 9 Tomi 4. — Vergl. Kieſewetter üb. d. erſt. Grdſ. d. Moralphiloſ. Th. I. S. 155-168. — Schmids Moralphiloſ. §. 56-67.

p) Ueber das phyſiſch und ſittlich Gute Berl. Monatsſchr 1784. Oktober. — Ueber die Moralprincipien B. Monatsſchr. 1786. März.

q) Vier Abhandlungen von der Freyheit, Moralität, Geſetzen und Rechten der menſchlichen Handlungen. Berl. Monatsſchr. 1783. Oktober, November, December. 1784. Februar.

r) Sittenlehre der Vernunft. Berlin 1781. 8. — Ueber Freyheit und Nothwendigkeit. Berl Monatsſchr. 1783. September. — Amyntor. Berlin, 1782. 8.

s) Grundlehren zur Kenntniſs des menſchlichen Willens. Göttingen. 178. 8.

t) Philoſophiſche Aphorismen. Th. II. Moralphiloſophie Leipz. 1782. 8.

Bahrdt y), bemerkt zu werden. Den von Kant z) gezeigten Pfad haben vorzüglich Hufeland a), Mutſchelle b) Abicht c) Schmid

u) Verſuche über Gegenſtände aus der Moral, der Literatur und dem geſellſchaftlichen Leben. Th. I. Breslau 1792. 8. — Philoſ. Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, zu Ferguſons Grundſätzen der Moralphiloſophie, zu Payley's Moral und Politik.

x) Ueber Schaftesbury von der Tugend. Baſel, 1785. 8.

y) Syſtem der moraliſchen Religion. 2 Bde. Zweyte Aufl. Berlin, 1790. 8.

z) Kritik der reinen Vernunft. Erſte Ausgabe, Riga, 1781. 8. Methodenlehre, Kanon: vom letzten Zweck des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft, von dem Ideal des höchſten Guts, und vom Meynen, Glauben und Wiſſen. — Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, Riga, 1785. 8. — Kritik der praktiſchen Vernunft, Riga, 1788. 8. — Vergl. Kritik der Urtheilskraft. Berlin, 1790. 8. Beſonders der zweyte Theil. — Religion innerhalb den Gränzen der bloſsen Vernunft. Königsberg, 1793. 8.

a) Ueber den Grundſatz des Naturrechts. Leipz., 1785. 8. — Lehrſätze des Naturrechts. Jena, 1790. 8. Neue Aufl. 1795.

b) Ueber das ſittlich Gute. München, 1788. 8.

c) Neues Syſtem einer philoſophiſchen Tugendlehre, aus der Natur der Menſchheit entwickelt. Leipz., 1790. 8.

d) Ver-

Schmid d), Reinhold e), Gebhard f), Schaumann g), Heydenreich h), Iakobi i) Maimon k) Schiller l) und Fich-
B 3 te

d) Verſuch einer Moralphiloſophie. Jena, 1790. 8. Neue Aufl. 1795. 8. — Grundriſs der Moralphiloſophie. Jena, 1793. 8.

e) Briefe über die Kantiſche Philoſophie 2Bde. Leipz. 1790. 1792. 8. Beſonders im zweyten Bande der ſechſte Brief. — Beyträge zur Berichtigung bisheriger Miſsverſtändniſse der Philoſophen. 2 Bde. Jena, 1790. 1794. 8. Beſonders der zweyte Band.

f) Ueber die ſittliche Güte aus unintereſſirtem Wohlwollen. Gotha, 1792. 8.

g) Wiſſenſchaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. — Vergl. Philoſophie der Religion überhaupt und des chriſtlichen Glaubens insbeſondere. Halle, 1793. 8.

h) Propädeutik der Moralphiloſophie nach Grundſätzen der reinen Vernunft. Erſter Theil. Leipz. 1794. 8. — Vergl. Betrachtungen über die Philoſophie der natürlichen Religion. 2 Thle, Leipz., 1790. 1791. 8. — Grundſätze der moraliſchen Gotteslehre. Leipz., 1792. 8. — Syſtem des Naturrechts. Leipz. 1794. 8.

i) Philoſophiſche Sittenlehre. Halle, 1794. — Vergl. philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht. Halle, 1795. 8.

k) Ueber die erſten Gründe des Naturrechts. Berl. Monatsſchr. 1795. April. — Vergl. philoſ. Journal von Niethammer, 1795. Heft 2.

l) Ue-

te m) mit glücklichem Erfolge eingeſchlagen. Die Ueberzeugungen dieſer Selbſtdenker müſſen wir alſo kennen lernen, um zu erfahren, was die philoſophirende Vernunft in ihren bisherigen Repräſentanten über die Natur der Sittlichkeit ausgemacht und feſtgeſetzt hat.

l) Ueber Anmuth und Würde. Leipz 1793. 8.

m) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre. Leipz., 1794. 8. Dritter Theil: Grundlage des Praktiſchen S. 225 ff. — Vergl. Verſuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg, 1791. Neue Aufl. 1793. 8.

Epi-

Epikur.

Die Begierden, lehrt Epikur, ſind theils natürlich, theils erkünſtelt (κενοι). Die natürlichen laſſen ſich in nothwendige und bloſs natürliche eintheilen, ſo wie die nothwendigen wieder entweder auf Glückſeeligkeit, oder auf Schmerzloſigkeit des Körpers (αοχλησια τȣ σωματος) oder auf das Leben ſelbſt abzwecken.

Wer dieſs richtig faſst, weiſs, was er wählen und was er vermeiden muſs, um einen geſunden Körper und ein ruhiges Gemüth zu beſitzen; und eben darinn beſteht ja das glückliche Leben. Denn, alle unſere Handlungen ſind darauf gerichtet, von Schmerzen und Unruhe frey zu ſeyn. Haben wir dieſs erreicht, ſo legt ſich der Sturm in unſerm Gemüth. Jedes lebendige (endliche) Weſen ſtrebt nur nach dem, was ihn an Leib und

Seele glücklicher macht. Wir ſtreben nicht eher nach Vergnügen (ηδονη, Wohlluſt) als bis die Abweſenheit deſſelben Schmerz in uns bewürkt. Empfinden wir keine Schmerzen, ſo hört auch unſer Streben auf. Deshalb behaupte ich auch, Vergnügen (ηδονη) ſey der Grund und Zweck eines glücklichern Lebens. Dieſs (Vergnügen erkennen wir als das erſte und durch unſere Natur uns gegebene (angeborene) Gut; es beſtimmt, was wir zu wählen und zu vermeiden haben, es iſt der Zweck unſerer Handlungen. Wir bedienen uns der Empfindung, um durch ſie das Gute zu erkennen.

Da es aber in unſerer Natur liegt, nach Vergnügen zu ſtreben: ſo wählen wir nicht gleich jedes ohne Unterſchied Wir laſſen vielmehr vieles fahren, weil ein gröſſerer Schmerz darauf folgt; ja, wir ziehen manchen Schmerz dem Vergnügen vor, weil wir noch gröſſeres Vergnügen empfinden, wenn wir den Schmerz eine Zeitlang ertragen haben. Es iſt zwar alles Vergnügen, weil unſere Natur uns darnach zu ſtreben beſiehlt, ein Gut; aber deshalb iſt noch nicht jedes Gut zu wählen. Auf gleiche Weiſe iſt zwar jeder Schmerz ein Uebel; aber deshalb muſs man doch nicht jeden Schmerz fliehen. Man muſs vielmehr erſt vergleichen, Nutzen und Schaden abwägen, und

und darnach alles beſtimmen. Bald brauchen wir das Gute als etwas Böſes, bald das Böſe als etwas Gutes. Wir halten die Mäſſigkeit für ein groſſes Gut; nicht, als wenn wir ſtets mit wenigem zufrieden wären, ſondern nur darum, weil dieſe Tugend es uns leicht macht, uns auch mit wenigem zu begnügen, wenn wir nicht viel haben; weil wir überzeugt ſind, daſs Wohlleben demjenigen das meiſte Vergnügen gewährt, für den es am wenigſten Bedürfniſs iſt, und das, was die Natur heiſcht, leicht, das Entbehrliche aber ſchwer zu erhalten ſey. Das einfache Mahl wird gewiſs nicht weniger, als das koſtbare von angenehmen Empfindungen begleitet ſeyn, wenn nur der Schmerz, den der Hunger verurſachte, dadurch geſtillt iſt; und Brey und Waſſer gewähren dem das gröſste Vergnügen, den Hunger und Durſt plagt.

Man muſs ſich an einfache, nicht koſtbare Speiſen gewöhnen. Dieſs befördert die Geſundheit, und macht den Menſchen zu den nothwendigen Geſchäften des Lebens unverdroſſen. Dieſs ſetzt uns in den Stand, das Angenehme einer koſtbaren Mahlzeit mehr zu empfinden, und macht uns unerſchrocken gegen die Schläge des Schickſals. Hieraus erhellet, daſs, wenn wir behaupten, Vergnügen ſey der Zweck unſerer Handlungen, wir

nicht etwa Schwelgereyen, oder in Genuſs beſtehendes (poſitives) Vergnügen darunter verſtanden wiſſen wollen, wie uns einige unwiſſende und übelgeſinnte Gegner beſchuldigt haben, ſondern Schmerzloſigkeit des Körpers und Ruhe des Gemüths vielmehr für Hauptbeſtandtheile des Vergnügens erkennen. Nicht Gelage und Schmauſereyen, nicht Gemeinſchaft mit Knaben und Weibern, nicht der Genuſs koſtbarer Fiſche und anderer Leckerbiſſen macht das Leben angenehm: ſondern nüchterne Vernunft, welche die Gründe aufſucht, warum dieſs zu vermeiden und jenes zu erwählen iſt, welche die Grillen verſcheucht, aus denen gröſtentheils die Unruhe des Gemüths entſpringt.

Das Mittel, alle dieſe Dinge zu erhalten und alſo das gröſste Gut iſt daher Klugheit, die eben deswegen auch der Philoſophie ſelbſt vorgezogen zu werden verdient, aus der alle übrigen Tugenden entſpringen, die uns lehrt, daſs niemand vergnügt leben kann, der nicht klug, anſtändig und gerecht lebt; daſs aber auch nichts klug, anſtändig und gerecht ſeyn könne, was nicht auch angenehm iſt. Tugend und Vergnügen ſind eins und unzertrennlich.

Daſs Vergnügen Zweck unſerer Handlungen ſey, bewies Epikur auf folgende Art: Jedes

des lebendige Geſchöpf ſucht, ſobald es geboren iſt, von ſelbſt und ohne vorhergegangene Schlüſſe, Vergnügen, und flieht den Schmerz. Es iſt uns daher angebohren, den Schmerz zu fliehen, — und ſo müſſen wir alſo auch die Tugend nicht ihrer ſelbſt, ſondern nur des Vergnügens wegen, ſuchen. Denn nur ſie allein iſt mit dem Vergnügen nothwendig verbunden, alles andere läſst ſich als zufällig (βρωτος) davon abſondern.

Das gröſste Vergnügen iſt die völlige Schmerzloſigkeit. Der Schmerz foltert nicht beſtändig den Körper, der gröſste iſt der kürzeſte, und der ſelbſt lange anhält, iſt nicht durchaus ohne Vergnügen. Kein Vergnügen iſt an ſich böſe; aber zuweilen hat es mehr Schmerz, als Vergnügen zur Folge.

Beurtheilende Anmerkung.

Epikurs Grundgeſetz der Moral kann, behauptet Kieſewetter, nach den angegebenen Grundlinien kein anderes ſeyn, als: Thue das, was dir extenſiv, intenſiv und protenſiv das gröſste Vergnügen gewährt. Derjenige nun, ſchlieſst Epikur dann weiter, der ſich im ſchmerzloſen Zuſtande befindet, kann keine unbefriedigten Begierden, alſo auch nichts zu wünſchen übrig haben; und eben deswegen muſs Schmerz-

Schmerzloſigkeit das Ziel ſeyn, nach welchem wir ſtreben. — Unter Vergnügen, das er ἡδονη nennt, verſteht er offenbar die Luſt an der Exiſtenz des Gegenſtandes, und nicht die Luſt an der Vorſtellung des Gegenſtandes, die auch Wohlgefallen heiſst, denn wir wollen ja durch Handlungen dieſen Gegenſtand hervorbringen. Wahr iſt die Behauptung, daſs dieſes Vergnügen bloſs körperlich ſey, und daſs das Vergnügen und der Schmerz des Gemüths aus dem Vergnügen und Schmerze des Körpers entſteht. Denn jedes Vergnügen iſt als Vergnügen körperlich, das heiſst, ſinnlich. Sey auch der Gegenſtand deſſelben gegeben, wodurch er wolle, durch Verſtand oder durch Sinnlichkeit, ſo ſetzt es doch immer Beziehung dieſer Vorſtellung auf mich voraus, das heiſst, jedes Vergnügen beſteht in Empfindung; wenn ich empfinde, verhalte ich mich leidend, das heiſst, es wird auf meine Sinnlichkeit gewirkt, und alſo iſt jedes Vergnügen ſinnlich, körperlich. Daſs die Vergnügen als Vergnügen von einerley Art ſind, erhellt auch daraus, daſs wir ſie mit einander vergleichen können. Dinge, die ungleichartig ſind, können nicht mit einander verglichen werden, weil es keinen für beyde geltenden Maſsſtab giebt.

Dieſes Princip der Sittenlehre paſst aber nicht auf alle vernünftige Weſen, ſondern bloſs

bloſs auf ſolche, die eine Sinnlichkeit beſitzen. —

Der Beweis von der oberſten Geſetzgebung des Triebes nach Glückſeeligkeit führt, behauptet Schmid, nur auf phyſiſche Nothwendigkeit; auf ein Müſſen, nicht aber auf moraliſche, ein Sollen. Denn, wollte man annehmen, alles das ſey ſittlich gut, was phyſiſch geſchieht, und alſo geſchehen muſs: ſo müſste man einräumen, es iſt alles gut, und zwar gleich gut, mithin indifferent. Der Beweis widerſpricht alſo in ſeiner Folgerung demjenigen, was er beweiſen ſoll. Das Sittengeſetz ſoll als ein praktiſches Geſetz uns Gutes und Böſes unterſcheiden lehren. Allein das Princip der Glückſeeligkeit hebt dieſen weſentlichen innern Unterſchied auf. Folglich kann daſſelbe nicht das Sittengeſetz ſeyn. —

Vergnügen und Schmerz ſind, behauptet Kieſewetter, ſo relativ, daſs ſie niemahls die Kriterien eines Moralprincips ſeyn können. Die Menſchen werden in der Beantwortung der Frage, was gewährt das gröſste körperliche Vergnügen, nie zuſammen ſtimmen, und können es nicht, weil die Empfänglichkeit von ſo vielen Umſtänden geformt werden kann. Sie werden alſo auch,

nach

nach Epikurs Princip, nie darinn übereinkommen, was in jedem einzelnen Falle Tugend und Laſter ſey. Die Erklärung, die er von demſelben giebt, wird für jedes Individuum auch eine beſondere Modifikation leiden, und jeder eine eigene Moral haben, weil ihm nämlich nur das Tugend ſeyn wird, was ihn ergötzt, und ſo lange, als es ihn ergötzt. —

Wir nehmen in den Naturanlagen eines organiſirten, das iſt, zweckmäſſig zum Leben eingerichteten Weſens, es als Grundſatz an, daſs kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demſelben angetroffen werde, als was auch zu demſelben das ſchicklichſte und ihm am meiſten angemeſſen iſt. Hieraus folgt daſs die Natur bey einem Weſen, dem ſie Vernunft und einen Willen gab, nicht etwa die Glückſeeligkeit deſſelben einzig und vorzüglich beabſichtigen konnte, ſondern die ihm ertheilte Vernunft vielmehr dazu beſtimmte, einen nicht etwa in anderer Abſicht als Mittel, ſondern an ſich ſelbſt guten Willen hervorzubringen a). —

Es

a) Dieſes aus Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten entlehnte Raiſonnement iſt hier nur mit wenigen Zügen angedeutet worden, weil es des Zuſammenhangs wegen da ausführlicher vorgelegt werden muſs, wo die vom Königs-

berg-

Es findet ſich endlich, ſagt Schmid, in der gemeinen Menſchenvernunft eine Idee von vollkommner Denkungs- und Handlungsweiſe, die an ſich ſelbſt einen innern Werth (eine Würde) hat, der den Werth alles deſſen übertrifft, was auſſer ihr durch ſie bewirkt werden kann; die über Geſchicklichkeit und Klugheit unendlich erhaben iſt, auch dem unendlichen, Neigungs- und Bedürfniſsloſen Weſen, der Gottheit, als ihr erhabenſtes Prädikat zukömmt, uneigennützig im eigentlichſten Sinne, und die Bedingung einer allgemeinen und nothwendigen Harmonie aller Handlungen in der vernünftigen Geiſterwelt iſt — einer Idee, der das ſelbſtſüchtige Streben des verfeinertſten Eigennutzes auf keine Weiſe entſpricht; wodurch Handlungen und Geſinnungen gebilliget werden, die dem höchſten Grundſatze der eigenen Glückſeeligkeit zuwiderlaufen, andere gemiſsbilliget und verdammt werden, die der Selbſtliebe vollkommen gemäſs erſcheinen. — Wir beurtheilen, ſetzt Kieſewetter hinzu, den Werth der Handlungen nicht nach den Folgen, und alſo auch nicht nach dem Vergnügen, das ſie gewähren; ja ſelbſt die gemeine Menſchenvernunft ſucht, wenn ſie den Werth

bergſchen Philoſophen aufgeſtellten Reſultate über die Natur der Sittlichkeit vollſtändig mitgetheilt werden.

Werth einer Handlung herabſetzen will, mit Feinheit und Spitzfindigkeit das Vergnügen auf, das mit dieſer Handlung verknüpft iſt; und von dem man muthmaſsen kann, daſs der Handelnde es zum Zweck gehabt hat. Je mehr Vergnügen hingegen aufgeopfert werden muſs, um eine gute Handlung auszuüben, deſto höher ſchlagen wir den Werth derſelben an. — Daſs das Vergnügen nicht der Maſsſtab der Tugend ſeyn, und der Werth des Lebens nicht darnach beſtimmt werden kann, erhellt auch daraus, daſs unſere Vernunft es höchſt miſsbilliget, wenn jemand viel Vergnügen genieſst, von dem wir urtheilen, daſs er deſſen nicht werth ſey.

Die Stoiker.

Die jedem über ſich ſelbſt nachdenkenden Menſchen natürliche Bemerkung, daſs die Dinge auſſer uns, je nachdem ſie uns entweder nützlich oder ſchädlich ſind, verſchiedene Bewegungen des Willens hervorbringen, iſt auch die erſte und ſehr einfache Grundlage des ganzen ſtoiſchen Moralſyſtems. Die Beobachtung ihrer ſelbſt lehrte ſie, daſs wir ein gewiſſes Beſtreben, ein gewiſſes Sehnen der Seele empfinden, wenn wir eine Vorſtellung von einem uns nützlichſchei-

nen-

nenden Gegenſtande bekommen; daſs wir hingegen ein gewiſſes Abkehren, ein gewiſſes Zurückweichen der Seele empfinden, wenn wir an etwas uns ſchädlich dünkendes denken. Dieſe erſten Bewegungen des Willens, die noch keine Entſchlüſſe, keine Vorſätze ſind, manchmahl auch gar nicht werden, nennen ſie ὀρμη und ἀφορμη, und definiren die erſte durch ein Beſtreben der Seele nach etwas, vermöge des Gegenſatzes kann alſo die ἀφορμη nichts anders als eine Entfernung der Seele von einer Sache ſeyn. Dieſe erſten Vorſtellungen nun werden hernach durch den Verſtand näher betrachtet, ihre wahre Natur wird nach gewiſſen Regeln unterſucht; findet man alsdenn, daſs die Dinge, von welchen ſie entſtehen, nicht wirklich nützlich oder ſchädlich ſind, ſo hält man den Beyfall zurück, und fällt über ſie kein Urtheil, daſs ſie begehrt oder nicht begehrt zu werden verdienen; findet man ſie hingegen wirklich nützlich oder ſchädlich, ſo urtheilt man mit Beyfall, daſs ſie es ſind, und nach dieſem Beyfalle richtet ſich die Begierde oder der Abſcheu.

Die Folge hiervon iſt, daſs die Bewegungen des Willens frey ſind, das heiſst, daſs es in unſerer Gewalt ſteht, zu begehren und nicht zu begehren, und daſs nichts auſſer uns uns zwin-

gen kann, zu begehren und zu verabſcheuen. Niemand, ſagen die Stoiker, kann uns hindern, der Wahrheit Beyfall zu geben, uns zwingen, das Falſche für wahr zu halten, hierinn alſo iſt unſere Wahl frey, über allen Zwang, alle Hinderniſſe erhaben. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Begehren und Verabſcheuen, denn nichts kann eine Begierde überwinden, als eine andere Begierde. Aber iſt nicht da äuſſerer Zwang, wenn wir von jemand durch Drohungen des Todes etwas zu begehren oder zu verabſcheuen bewogen werden? Auch da nicht; denn die Urſache, warum wir uns durch ſolche Drohungen bewegen laſſen, liegt in unſerer eigenen Meynung, nach der wir es für beſſer halten, den Drohungen nachzugeben, als zu ſterben. Auch hier alſo zwingt uns nicht der Drohende, ſondern unſere Meynung, das heiſst, eine Begierde erzwingt die andere. Hierzu ſetzten ſie noch den Grund, daſs Gott nicht genug für uns geſorgt, und ſich nicht als Gott gegen uns bezeigt haben würde, wenn er nicht unſere vernünftige Seele, die ein Theil ſeines Weſens iſt, von allem äuſſern Zwange, auch ſelbſt von dem, den er ſelbſt verurſachen könnte, frey gemacht hätte.

Die Begierde zur Erhaltung nannten die Stoiker die Selbſtliebe, und behaupteten, daſs

dieſe

dieſe die erſte und weſentliche Begierde aller Thiere ſey. Denn, ſagten ſie, 1) kleine Kinder ſehnen ſich nach dem ihnen nützlichen, und entfernen ſich von dem ihnen ſchädlichen, noch ehe ſie einige Kenntniſs von Vergnügen und Schmerz erlangt haben. Daraus erhellt unwiderſprechlich, daſs die erſte Begierde bloſs auf Selbſterhaltung geht, und Selbſtliebe iſt. 2) Die Natur hat uns ſo gebildet, daſs wir uns ſelbſt lieben müſſen; denn es ſchickte ſich nicht für ihre Weisheit, daſs ſie das Thier gegen ſich ſelbſt feindſelig, oder auch gleichgültig machte, es blieb alſo nichts übrig, als ihm Liebe zu ſich ſelbſt einzuflöſsen. Dieſen kurzen Schluſs des Laerz erläutert und verſtärkt Seneka durch folgende Bemerkungen: wenn wir Vergnügen ſuchen, ſo ſuchen wir es für uns; wenn wir Schmerz fliehen, ſo fliehen wir ihn um unſertwillen; alſo thun wir alles um unſerer ſelbſt willen, das heiſst, die Sorge für uns geht über alles. Dieſe Selbſtliebe iſt in allen Thieren, und wird mit allen Thieren geboren. Da nun ein jedes Thier ſich ſelbſt liebt, ſo ſucht es 1) ſich ſelbſt zu erhalten, und ſeinen Zuſtand, ſeine natürliche Einrichtung (ſtatum, συςασιν) fortwähren zu laſſen. 2) Diejenigen Dinge zu erlangen, die zu dieſem Endzwecke etwas beyzutragen ſcheinen. Das hingegen flieht es ſeinen Untergang, und alle diejenigen Dinge, die ihn

verurſachen zu können ſcheinen. Das ſinnliche Vergnügen gehört folglich nicht unter diejenigen Dinge, die wir von Natur begehren, denn theils iſt das nichts, als eine nothwendige Folge (επιγεννημα) von dem Beſitze ſolcher Dinge, die der Natur gemäſs ſind, weil auch Pflanzen, und überhaupt alle Thiere nur dann munter und luſtig ſind, wenn ſie ſich in einem ihrer Natur angemeſſenen Zuſtande befinden; theils aber würden viele üble und unanſtändige Folgen daraus entſtehen, wenn man das ſinnliche Vergnügen unter die von Natur zuerſt begehrten Dinge rechnen wollte.

Wenn wir alſo alles das begehren, was zu unſerer Erhaltung dient, und das verabſcheuen, was uns Untergang droht; und wenn Geſundheit, Stärke, Kenntniſſe von mancherley Gegenſtänden das erſte, Krankheit, Schwäche, Unwiſſenheit das letzte hervorbringen: ſo iſt offenbar, daſs die erſtern von Natur begehrt, die letztern hingegen von Natur verabſcheut werden. Daher nannten ſie die erſtere Gattung, urſprünglich der Natur gemäſſe Dinge, und behaupteten von ihnen, daſs wir ſie um ihrer ſelbſt willen, nicht aus einer andern äuſſern Abſicht, begehren. Denn, ſagten ſie, 1) kein Menſch will lieber einen kranken, geſchwächten, gelähmten, als einen geſunden, ſtarken, vollkommenen Kör-

pe

per. 2) Auch die Kenntniſſe der Dinge ſuchen wir um ihrer ſelbſt willen; denn die Wahrheit iſt uns von Natur angenehm, und auch kleine Kinder vergnügen ſich, wenn ſie ſelbſt etwas ausgeſonnen haben, ohne einen Vortheil davon zu erwarten. 3) Aus eben dem Grunde ſuchen wir auch Künſte und Wiſſenſchaften, weil wir nämlich das Wahre von Natur lieben, das Falſche haſſen, und weil Künſte und Wiſſenſchaften Ordnung und Vernunft in ſich ſchlieſſen.

Unſere erſte Begierde, behaupteten ſie ferner, treibt uns freylich an, das zu ſuchen, was zu unſerer Erhaltung dient, und das zu entfernen, was uns Zerſtöhrung droht: allein, ſobald wir Verſtand bekommen, und uns von der Ordnung und dem Zuſammenhange der Handlungen Begriffe machen: ſo achten wir dieſe weit höher, als alles, was wir zuerſt begehrt hatten, und ziehen daraus den Schluſs, daſs das Anſtändige oder Rühmliche, welches in der Uebereinſtimmung unſerer Handlungen beſteht, das höchſte und begehrungswürdigſte Gut des Menſchen iſt.

Dem Einwurfe, den man ihnen machen könnte, daſs die Menſchen nicht fähig ſind, für andere zu ſorgen, und überhaupt gemeinnützige Handlungen zu verrichten, wenn ſie

alles um ihrer ſelbſt willen thun, — dieſem Einwurfe ſuchen ſie dadurch zu begegnen, daſs ſie behaupten: Gott habe die Natur der vernünftigen Geſchöpfe ſo eingerichtet, daſs ſie das, was ihnen gut und nützlich iſt, nicht erlangen können, wenn ſie nicht zugleich für das gemeine Beſte ſorgen. Die Selbſtliebe macht uns alſo auch nicht unfähig, Andern Gutes zu thun.

Die uns umgebenden Dinge haben ein dreyfaches Verhältniſs zu unſerer Natur: einige nämlich nutzen, andere ſchaden, noch andere thun keins von beyden. Die erſtern ſind nothwendig unſerer Natur angemeſſen, die andern ihr entgegen, die letztern keins von beyden. Hieraus folgt nothwendig, daſs wir die erſten begehren, die andern verabſcheuen, die letzten weder begehren noch verabſcheuen müſſen; und daraus entſpringt die Folge, daſs alle Dinge entweder gut, oder böſe, oder gleichgültig ſind.

Die Bedeutung des Nützlichen ſchränkten die Stoiker auf diejenigen Dinge ein, die Tugend bewirken, und nannten diejenigen hingegen ſchädlich, die uns laſterhaft machen. Gut, ſagten ſie ferner, iſt das Nützliche, und nicht vom Nützlichen Verſchiedene. Dieſe zuerſt angenommene Bedeutung des Worts

Worts Gut ward in der Folge ſo verändert: Gut iſt nicht allein das, was nützt, ſondern auch das, was nützen kann; und zufälliger Weiſe nützt. So entſtanden alſo drey verſchiedene Bedeutungen des Worts Gut und mit ihnen auch drey verſchiedene Gattungen des Guten: 1) was nützlich iſt; 2) was zufälliger Weiſe nützt; 3) was zu nützen im Stande iſt. Zu der erſten Gattung gehört allein die Tugend, zu der andern die Tugend und tugendhaften Handlungen, und zu der dritten, Tugend, tugendhafte Handlungen und tugendhafte Leute.

Nach eben den Grundſätzen kann man ferner ſagen: gut iſt dasjenige, was Begierde nach ſich erweckt, was das Beſtreben der Seele nach ſich der Natur gemäſs erregt, was der Natur eines vernünftigen Geſchöpfes vollkommen angemeſſen iſt; denn das, was allezeit nützt, iſt auch der Natur eines vernünftigen Geſchöpfes zugleich vollkommen gemäſs, und eben dadurch begehrungswürdig. Alle dieſe Erklärungen geben den Grundſatz: nur dasjenige iſt gut, was **allezeit und unveränderlich den vernünftigen Geſchöpfen nützlich iſt.**

Den Beweis dieſes Satzes führen ſie erſtlich aus den allen Menſchen gemeinſchaftli-

chen Begriffen, die eben deswegen, weil ſie dem ganzen menſchlichen Geſchlechte eigen ſind, für völlig einleuchtend und wahr von ihnen gehalten werden; zweytens aus der Uebereinſtimmung der Tugenden mit der menſchlichen Natur. Denn, wir finden die Glückſeligkeit nicht in Reichthum, nicht in der künſtlichen Zuſammenflechtung logiſcher Argumente, nicht im wollüſtigen Leben, ſie liegt alſo in der Verrichtung ſolcher Dinge, die der Natur des Menſchen gemäſs ſind, das heiſst, in richtigen und brauchbaren praktiſchen Grundſätzen. Dieſe aber ſind allein ſolche, die uns überzeugen, daſs nichts dem Menſchen gut iſt, was ihn nicht gerecht, mäſsig, ſtandhaft und frey geſinnt macht; nichts hingegen böſe, als was das Gegentheil von dieſem hervorbringt.

Die erſte Folge des Begriffs vom Guten iſt, daſs nichts wirklich gut ſeyn kann, als was Tugend iſt; denn nur die Tugend allein iſt ſtets der menſchlichen Natur angemeſſen, alles andere iſt theils bald nützlich, bald ſchädlich, theils auch den unvernünftigen Thieren mit dem Menſchen gemein.

Iſt nun die Tugend allein gut: ſo folgt zweytens, daſs das Gute und Böſe allein in ſolchen Dingen ſich findet, die wir völlig in unſe-

unſerer Gewalt haben, das heiſst, in unſerer eigenen freyen Wahl, und der Art, wie wir wählen; daſs alles, was den Körper angeht, gleichgültig iſt.

Beſteht das Gute allein in dem richtigen Gebrauche unſerer Begierden, und können dieſe ohne Vernunft nicht regiert werden: ſo iſt offenbar, daſs ohne Vernunft kein Gut ſeyn kann. Die Sinne können alſo über das Gute und Böſe nicht urtheilen; denn wenn wir uns nach ihrem Ausſpruche richten müſſen: ſo dürfen wir kein einziges Vergnügen ausſchlagen, und keinem einzigen Schmerze freywillig uns unterwerfen, weil die Sinne jenes immer für angenehm, dieſen aber für unangenehm erkennen. Dieſs beſtätigt auch die tägliche Erfahrung. Hierzu kommt noch, daſs die Sinne unſtreitig nicht ſo viel Würde und Anſehen haben, als die Vernunft; geben wir nun den Sinnen das Recht, über Gutes und Böſes zu urtheilen: ſo ziehen wir auf eine verkehrte Art das Schlechtere und Niedrigere dem Beſſern und Erhabenern vor. Vergnügen und Schmerz können endlich auch Kinder, die noch nicht zur Vollkommenheit des Menſchen gelangt ſind, auch unvernünftige Thiere, die ſich nie zur Höhe des menſchlichen Geiſtes erheben, empfinden. Nehmen wir alſo an, daſs das Gute und Böſe

durch die Sinne beurtheilt wird, ſo machen wir Kinder und unvernünftige Thiere ausgebildeten und mit Vernunft begabten Menſchen gleich.

Iſt die Tugend allein gut: ſo iſt im Gegentheil das Laſter allein böſe; denn das Laſter iſt dasjenige, was ſchadet. Auch das Böſe unterſchieden die Stoiker 1) in dasjenige, was allezeit ſchadet, 2) was zufälliger Weiſe ſchadet, und 3) was ſchaden kann.

Aus den bisher gegebenen Erklärungen des Guten flieſſen unmittelbar folgende ihm zukommende Eigenſchaften: 1) es iſt vortheilhaft; denn da es nützlich und immer nützlich iſt: ſo erſetzt es uns die Mühe, die wir darauf wenden, es zu erlangen; 2) es iſt brauchbar; denn weil es nützlich iſt, ſo iſt es eben dadurch geſchickt, zu unſerm Vortheile angewandt zu werden; 3) es iſt werth, daſs man es gebrauche, weil der Gebrauch, den man davon macht, allemahl lobenswürdig iſt; 4) es iſt werth begehrt zu werden, weil es unſerer Natur ſo angemeſſen iſt, daſs die Vernunft uns allemahl befiehlt, es zu wählen; 5) es iſt rechtmäſſig, weil es mit den Geſetzen ſowohl unſerer, als auch der ganzen Natur übereinſtimmt; 6) es iſt endlich und vorzüglich ſchön oder anſtändig.

Das Anſtändige nennen ſie, ſagt Laerz, das vollkommene Gut, welches alle diejenigen Theile in ſich ſchlieſst, die die Natur der Dinge erfordert. Es werden daher zu ihm folgende vier Stücke gerechnet: 1) die Gerechtigkeit, 2) die Standhaftigkeit, 3) der Anſtand, und 4) der Verſtand, weil alle dieſe Dinge erfordert werden, wenn man eine anſtändige, lobenswürdige Handlung verrichten will.

Den Satz: das Anſtändige iſt gut, beſtimmen ſie ſo: alles, was anſtändig iſt, iſt zugleich gut, und nichts als das Anſtändige iſt gut. Sie beweiſen ihn, weil er die Hauptſtütze ihrer ganzen Sittenlehre iſt, mit vielen Gründen, die ſich aber alle auf den Grundſatz ſtützen: daſs das Anſtändige allein der Natur und Würde des Menſchen gemäſs iſt.

Iſt nichts gut, als das Anſtändige: ſo iſt im Gegentheil nichts böſe, als das Schändliche. Niemand kann ſtandhaft, ſich ſelbſt gleich, edel und groſs geſinnt ſeyn, der nicht den Schmerz für etwas nicht Böſes hält. Denn, wer den Schmerz für ein Uebel erkennt, fürchtet ihn nothwendig; derjenige aber, der eine groſse, edle Seele hat, muſs alle menſchlichen Zufälle verachten, und dieſes kann er nicht thun, wenn er etwas anderes, als das Schänd-

liche

liche, für böſe hält: alſo iſt nichts böſe, als die Schande.

Das höchſte und äuſſerſte Gut, auf welches ſich alle übrigen beziehen, und aus welchem alle Regeln gut und glückſelig zu leben, abgeleitet werden müſſen, war den Alten überhaupt nichts anders als der höchſte Grundſatz der Sittenlehre, weil er die allgemeinſte Vorſchrift iſt, nach der wir leben müſſen, und aus dem alle übrigen Lebensregeln flieſſen.

Dieſes höchſte Gut (τελος, finem bonorum), oder dieſen höchſten Grundſatz der Moral drückten die Stoiker auf eine verſchiedene, im Grunde aber übereinſtimmende Art aus. Einige ſagten: man müſs harmoniſch leben; und erklärten, daſs nach einer einzigen und mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Methode leben, harmoniſch leben ſey. Andere behaupteten, man müſſe der Natur gemäſs leben, das heiſst, ſo leben, daſs man wiſſe, was die Natur verlangt, das wähle, was der Natur gemäſs, das hingegen verwerfe, was ihr zuwider ſey; oder nach den Vorſchriften der Tugend leben, und die übrigen der Natur gemäſſen Dinge denn nehmen, wenn ſie der Tugend nicht entgegen ſind. Chryſipp verwandelte dieſe Regel in folgendes Geſetz:

Geſetz: man muſs ſich nach den Geſetzen der ganzen Natur und nach der Einrichtung der menſchlichen Natur beſonders richten, ſo daſs man den von ſich ſelbſt und der ganzen Natur erworbenen Kenntniſſen gemäſs lebt. Auch dieſen Ausdruck fand Diogenes noch nicht bequem genug. Er verwandelte ihn daher in folgenden: man muſs in der Auswahl der der Natur gemäſsen Dinge vernünftig verfahren. Archedemus endlich machte die Regel daraus: man muſs ſo leben, daſs man alle Pflichten erfülle, indem man das wählt, was der Natur gemäſs iſt, und das verwirft, was ihr widerſpricht.

Der Natur gemäſs leben, iſt, vernünftig leben, vernünftig leben, iſt, tugendhaft leben, tugendhaft leben, iſt, anſtändig leben. Da alſo der Natur gemäſs leben, das höchſte Gut iſt: ſo folgt von ſelbſt, daſs anſtändig leben das höchſte Geſetz iſt, nach dem ſich der Menſch richten muſs, um glücklich zu werden. Dieſs erhellet noch mehr aus der Natur des Menſchen ſelbſt, die ihn, wenn er auf die Welt kommt, und noch nicht mit allen den Vorzügen ausgerüſtet iſt, welche ihn ſo ſehr über andere Thiere erheben, unaufhörlich treibt, bloſs für ſeine Erhaltung zu ſorgen, ſobald aber die Natur anfängt, ſich zu entwickeln, es ihm zur Nothwendigkeit

macht,

macht, vernünftig zu handeln. Denn durch ſie lernt er ſeinen groſſen Vorzug vor den Thieren erkennen, ſich ſelbſt in ſeiner ganzen Gröſſe fühlen; durch ſie ſieht er Ordnung, Zuſammenhang, Zweckmäſſigkeit in den Handlungen; durch ſie überzeugt er ſich, daſs Anſtand, Würde, Verbindung und Uebereinſtimmung aller Handlungen weit edler und ſeiner würdiger ſey, als, gleich den Thieren, ohne Abſicht, Plan, Regel, und Ueberlegung zu leben; durch ſie alſo erkennt er, daſs er ſich ſelbſt nur dann völlig genug thun könne, wenn er anſtändig lebt. Der Menſch endlich iſt ein vernünftiges Thier, und die Vernunft iſt ihm von Gott dazu gegeben worden, daſs er ihrem Rathe folgen ſoll. So wie nun die unvernünftigen Thiere bloſs nach unvernünftigen Begierden leben, und ſo wie es ihrer Natur gemäſs iſt, ſich nach dieſen Begierden richten: ſo muſs auch der Menſch den Regeln der Vernunft gemäſs leben, und ſo iſt es auch ſeiner Natur angemeſſen, vernünftig, das heiſst, anſtändig zu leben.

Iſt das Anſtändige das einzige, das höchſte Gut: ſo folgt unwiderſprechlich, daſs es um ſeiner ſelbſt willen begehrt werden muſs. Auſſer dieſer natürlichen Folge der Ideen bedienen ſich die Stoiker auch noch folgender Beweiſe, dieſen Satz zu beſtätigen:

1) Es

1) Es iſt uns natürlich, das Anſtändige allemahl allen übrigen Gütern vorzuziehen; denn auch der ärgſte Geitzige, und der auf das heftigſte nach einer Sache Trachtende, will immer lieber das, was er begehrt, ohne Verbrechen, als mit Verbrechen beſitzen; und dieſs will er auch denn, wenn man ihm alle Furcht der Strafe benähme, die das Verbrechen nach ſich ziehen könnte.

2) Wir ſtreben nach Kenntniſs von verborgenen und ſchwer zu ergründenden Dingen, wir ſuchen die Urſache der Bewegungen der Geſtirne, der Ordnung der Weltkörper, ob wir gleich von dieſen Kenntniſſen nicht den geringſten Vortheil erwarten, und natürlicher Weiſe erwarten können. Niemand kann ſo einfältig und roh geſinnet ſeyn, daſs er nicht wiſſenswürdige Dinge, ohne Vortheil oder Wohlluſt davon zu erwarten, zu wiſſen begehren ſollte.

3) Die edlen Handlungen groſſer Männer, ihre Worte, ihre Entwürfe bewundern wir und empfinden ein unwiderſtehliches Vergnügen, wenn wir uns mit ihnen bekannt machen, obgleich ſie uns nicht den geringſten Nutzen ſchaffen. Schändliche Handlungen verabſcheuen wir auch alsdann, wenn ſie uns nicht ſchaden können.

4)

4) Viele groſſe Männer haben für ihr Vaterland, ihre Eltern, ihre Kinder den Tod muthig gewählt, ohne nach dieſem Leben einige Belohnung dafür zu erwarten. Sie haben uns alſo durch ihr Beiſpiel gezeigt, daſs wir das Anſtändige von Natur und um ſeiner ſelbſt willen begehren.

Vergnügen darf kein Bewegungsgrund zur Tugend ſeyn. Denn 1) kein Menſch kann ſo niedrig und unedel von ſich ſelbſt denken, daſs er in ſeinem ganzen Leben nichts weiter wünſchen ſollte, als durch alle möglichen Canäle Wohlluſt einzuſaugen, daſs er ſeine Seele ganz vernachläſſigen und allein dem Körper zu leben ſuchen ſollte; 2) die Tugend iſt zu erhaben, zu göttlich, die Wohlluſt zu niedrig, als daſs beyde beyſammen wohnen könnten; 3) das höchſte Gut iſt unwandelbar, es ſättigt nicht, verurſacht auch keine Reue; die Wohlluſt aber hört dann auf, wenn ſie am meiſten ergötzt, ſie ſättigt bald und verurſacht Eckel; 4) derjenige kann nicht weiſe und tugendhaft ſeyn, den die Wohlluſt beſiegt: denn er kann nicht zugleich nach Wohlluſt trachten, und den Beſchwerlichkeiten, Gefahren des Lebens, der Armuth und allen übrigen Unannehmlichkeiten widerſtehn.

Obgleich die Tugend Vergnügen gewährt, ſo kann ſie doch nicht um des Vergnügens willen

willen begehrt werden, weil das Vergnügen nicht die einzige, ſondern nur eine Mit Folge der Tugend iſt, und weil der tugendhafte Mann dadurch, daſs er nach Tugend ſtrebt auch zugleich durch eine nothwendige Folge ſich glücklich macht.

Das Anſtändige beſteht in der Uebereinſtimmung der Handlungen mit der Würde des Menſchen und mit den Regeln der Tugend. Dieſe Uebereinſtimmung kann nicht zu- auch nicht abnehmen; denn hat eine Handlung mehr Eigenſchaften, als dazu erfordert werden, um vollkommen gut zu ſeyn; ſo iſt ſie nicht mehr genau gut, ſie überſchreitet das Ziel; hat ſie aber weniger, ſo iſt ſie gleichfalls nicht vollkommen gut. Es kann alſo das eine nichts mehr und nichts weniger anſtändig ſeyn, als das andere, das heiſst mit ſtoiſchen Worten, das höchſte Gut wächſt nicht und nimmt auch nicht ab. Alle äuſſere Umſtände kommen bey der Beurtheilung einer Handlung, ob ſie gut oder böſe iſt, nicht in Betrachtung; ſie wird deswegen nicht anſtändiger, weil ſie mehr Nutzen geſtiftet, weil ſie mehr Zeit und Mühe erfordert hat, ſie zu verrichten; ſondern es wird einzig und allein dabey auf ihre Uebereinſtimmung mit den Regeln der Tugend geſehen. Folglich kann ein anſtändiges Leben, welches lang geweſen

iſt, nicht beſſer ſeyn, als ein anderes, welches nur kurz gewähret hat; ein tugendhafter Mann, der vielen genutzt hat, kann nicht vorzüglicher ſeyn, als einer, der nur wenigen nützlich geweſen iſt.

Alles, was nicht Tugend oder Laſter iſt, iſt gleichgültig, das heiſst, es kann uns weder glücklich noch unglücklich machen.

Die Tugend macht glücklich; denn derjenige, der das Anſtändige für das höchſte Gut hält, kann unmöglich durch Schmerz oder Vergnügen, Glück oder Unglück gerührt werden; und alles auſſer ihm hat die Macht verlohren, auf ſeine Seele zu wirken. Hiermit fällt ein ſehr groſſer Theil von den Urſachen weg, die gemeiniglich die Menſchen miſsvergnügt, unruhig und unglücklich machen. Setzt ferner der Menſch ſein Gut allein in ſolche Dinge, die völlig in ſeiner Gewalt ſtehen; ſo iſt er vollkommen Herr über ſein Glück und ſeine Zufriedenheit, ihm ſchlägt kein Vorſatz fehl, ihn hindert und ſtöhrt nichts, er erfüllt allemahl ſeine Wünſche vollkommen. Alles höchſte Gut wächſt nicht, und nimmt nicht ab; ein jeder, der es beſitzt, beſitzt es vollkommen; daher ſind alle Weiſe, alle, die den Vorſchriften der Tugend gemäſs handeln, gleich glücklich und voll-

kom-

kommen ſo glücklich, als Gott ſelbſt. — Ohne Tugend kann niemand glücklich ſeyn.

Dann halte dich für glücklich, ſagt Seneka, wenn alle deine Zufriedenheit aus dir ſelbſt hervorquellt, wenn deine Seele frey, erhaben, unerſchrocken, unbeweglich, ſich allein ihrer Tugenden freut, wenn dein ganzes Gut in der Seele liegt, wenn du den Menſchen nur nach dem Theile ſchätzeſt, durch den er ein Menſch iſt, und das Schickſal mit ſeinen ſchwerſten Schlägen dich nicht verwunden kann.

Was iſt Tugend? Die Stoiker bemerkten drey verſchiedene Bedeutungen dieſes Worts, die erſte, in der es überhaupt jede Vollkommenheit bezeichnet; die andere, in der es kontemplative Vollkommenheit, als Klugheit u. ſ. w., und die dritte, in der es phyſiſche Vollkommenheit des Menſchen, als Geſundheit u. ſ. w. anzeigt. Kontemplative Vollkommenheiten (αρετη θεωρηματικη) nennen ſie die Tugenden deswegen, weil ſie auf gewiſſen, durch Nachdenken herausgebrachten, und durch Vernunft für wahr erkannten Grundſätzen ſich ſtützen. Klugheit, Gerechtigkeit u. ſ. w. können ohne Regeln der Handlungen, und ohne Unterſuchungen über die-

ſe Regeln nicht gedacht werden. Dieſe mittlere Bedeutung nun iſt diejenige, in der das Wort gemeiniglich genommen wird; denn durch die kontemplative Vollkommenheit handeln wir allein anſtändig und unſerer Würde gemäſs.

Zu dieſer moraliſchen Vollkommenheit gehören zwey Stücke: 1) eine richtige und feſte Kenntniſs der Regeln, nach denen man handeln muſs, und 2) eine durch Uebung erlangte Fertigkeit, in allen Fällen dieſen Regeln gemäſs zu verfahren. Das Weſen der Tugend beſteht alſo in der vollkommenen Vernunft. Aus dieſem Grunde heiſst die Tugend auch eine harmoniſche Verfaſſung, eine ſich ſelbſt gleiche Verfaſſung der Seele im ganzen Leben.

Die Tugenden laſſen ſich nicht nur aus einem einzigen Grundſatze, ſondern auch aus einander ableiten; und daher theilen die Stoiker ſie in erſte und abgeleitete.

Zu den erſten Tugenden rechnen ſie die vier folgenden: 1) Klugheit, die eine Wiſſenſchaft der guten und böſen, und weder guten noch böſen Dinge iſt, oder die Wiſſenſchaft von dem, was man thun, nicht thun, weder thun, noch nicht thun ſoll; 2) Standhaftigkeit, welche die Wiſſenſchaft

ſchaft der zu fürchtenden, nicht zu fürchtenden, und weder zu fürchtenden, noch nicht zu fürchtenden Dinge, oder eine Verfaſſung der Seele iſt, dadurch ſie geſchickt wird, den Geſetzen der Natur allemahl willig zu gehorchen, oder eine unbewegliche Gleichgültigkeit in Ertragung der fürchterlich ſcheinenden Dinge; oder endlich die Wiſſenſchaft von den Dingen, die man ertragen muſs; 3) die Gerechtigkeit, die eine Wiſſenſchaft iſt, einem jeden das Seinige zu geben; 4) endlich die Mäſsigkeit, die eine Wiſſenſchaft derjenigen Dinge iſt, die man wählen, meiden, und weder wählen, noch meiden muſs.

Dieſe vier Tugenden begreifen alle Pflichten des Menſchen in ſich, ſind unzertrennliche Folgen des Anſtändigen und der menſchlichen Natur. Denn, als Menſchen ſind wir vernünftig, und als vernünftige Geſchöpfe ſind wir alle mit einander Bürger der Welt, und einem gemeinſchaftlichen Geſetze unterworfen. Als vernünftige Geſchöpfe ſind wir ferner mit allen Menſchen durch ein natürliches Band der Blutsfreundſchaft verknüpft, als vernünftige Geſchöpfe beſitzen wir einen Theil des göttlichen Weſens, und ſind daher Gottes Kinder, folglich alle mit einander Brüder, als vernünftige Geſchöpfe alſo müſ-

ſen wir uns von den unvernünftigen Thieren durch zweckmäſsige, wohl überlegte, das heiſst, kluge Handlungen, durch wohl geordnete und der Vernunft ſtets unterworfene Begierden, das heiſst, Mäſsigkeit, unterſcheiden. Als Söhne Gottes und Bürger der Welt müſſen wir den Naturgeſetzen ohne Murren folgen, das heiſst, männlich und ſtandhaft ſeyn. Als Brüder und Verwandte müſſen wir andern Menſchen das erweiſen, was ihnen zukommt, das heiſst, gerecht ſeyn.

Die vernünftige Seele des Menſchen iſt ein Theil des göttlichen Weſens, ja ein Gott ſelbſt, folglich iſt es uns anſtändig und dieſer hohen Würde gemäſs, daſs wir alles anwenden, dieſen in uns wohnenden Gott durch keine niedrigen Handlungen zu beleidigen. Wir beleidigen ihn aber, ſobald unſere Handlungen nicht dieſen vier genannten Tugenden gemäſs ſind.

Wir können in der ganzen Natur nichts beſſeres finden, als Gerechtigkeit, Mäſſigkeit, Standhaftigkeit und Klugheit; denn es iſt nichts nützlicheres und angenehmeres, weil dem vernünftigen Geſchöpfe nothwendig das nützlich und angenehm iſt, was ſeiner Natur anſtändig und würdig iſt. Es iſt

iſt alſo Pflicht für uns, dieſen Tugenden gemäſs zu leben.

Alle Tugenden ſind nicht allein in der Spekulation, ſondern auch in der Ausübung mit einander verbunden, ſo daſs, wer eine Tugend vollkommen beſitzt, ſie alle hat, wer nach den Vorſchriften einer handelt, allen gemäſs handelt, und wer gegen eine ſich verſündigt, alle zuſammen übertritt.

Der Tugend iſt das Laſter entgegengeſetzt, folglich iſt das Laſter die Unwiſſenheit in eben den Dingen, deren Wiſſenſchaft die Tugend iſt. Zwiſchen dieſen beyden äuſſerſten kann daher kein Mittelding Statt finden, ſo wie zwiſchen gerade und krumm nichts in der Mitte liegen kann; denn man muſs nothwendig entweder gerecht, oder ungerecht, mäſsig, oder unmäſsig ſeyn. — Das Laſter allein macht unglücklich, und muſs um ſeiner ſelbſt willen verabſcheut werden, das iſt, weil es ſchändlich iſt, nicht weil es üble Folgen nach ſich zieht. — Alle laſterhaften Handlungen ſind gleich.

Obgleich alles, was nicht Tugend und Laſter iſt, gleichgültig iſt: ſo iſt es doch nicht ſo gleichgültig, daſs es weder unſere Begierden erweckt, noch nicht erweckt, weder

der Natur gemäſs, noch entgegen iſt; ſondern vielmehr ſo, daſs es zum tugendhaften Leben und zur Glückſeligkeit des Menſchen nichts beyträgt. Vermöge ſeiner Selbſtliebe kann der Menſch nicht anders, als die der Natur gemäſsen Dinge wählen, die entgegengeſetzten verabſcheuen, die mittlern weder begehren, noch verabſcheuen, folglich müſſen die gleichgültigen Dinge in Anſehung ihres Einfluſſes auf den Willen in drey verſchiedene Klaſſen getheilt werden, ſolche nemlich, die Begierden, ſolche die Abſcheu, und ſolche, die keins von beyden hervorbringen. Weil nun der Menſch nicht umhin kann, ſich mit den gleichgültigen Dingen zu beſchäftigen; ſo muſs er auch nothwendig einige von ihnen vorziehen, andere verwerfen, in Anſehung ihrer etwas thun und etwas laſſen. Nun aber kann und darf er hierbey nicht anders verfahren, als nach den Geſetzen der Vernunft; er wählt daher allemahl diejenigen von ihnen, die ihm dieſer am gemäſſeſten zu ſeyn ſcheinen; und verwirft hingegen diejenigen, die ihr entgegengeſetzt ſind. Eine ſolche Handlung, die ſo verrichtet iſt, daſs man einen annehmlichen und vernünftigen Grund angeben kann, warum ſie verrichtet iſt, oder verrichtet werden muſste, heiſst eine Pflicht. Aus dieſer Definition alſo erhellet, 1) daſs die Pflichten ſich mit

Mittel-Dingen beſchäftigen, weil nur dieſe vorgezogen und nach vernünftigen Gründen genommen werden können. Nehmen iſt von begehren wohl zu unterſcheiden; denn was ich begehre, verlange ich mit Anſtrengung, mit Heftigkeit, das halte ich für ein wahres Gut. Dieſs ſind aber alle dieſe Dinge nicht, folglich müſſen wir uns auch keine groſse Mühe um ſie geben, ſondern ſie nur nehmen, wenn ſie uns angeboten werden. Aus dieſer Definition erhellet 2) daſs die Pflichten Mittel-Dinge ſind, nicht vollkommene tugendhafte Handlungen, oder Güter; denn wenn ſie das wären, ſo müſsten ſie ſich auf die Geſetze der Tugend gründen, und aus den Tugenden unmittelbar flieſsen.

Beurtheilende Anmerkung.

Obgleich, behauptet Schmid, der Grundſatz der eigenen Vollkommenheit, den die Stoiſche und in der Folge auch die Wolfiſche Schule an die Spitze aller ſittlichen Grundſätze ſtellt, nicht nur als Naturgeſetz des Willens, ſondern auch als ein praktiſches Geſetz deſſelben vernünftig, ſelbſt auch moraliſch iſt, wenn dem perfice te das perfice alios nicht unter- ſondern beygeordnet, und wenn, wie die Philoſophie der Stoa richtig bemerkte, Vollkommenheit nicht wiederum dem Ver-

gnügen oder der Glückſeligkeit, als Mittel untergeordnet wird: ſo läſst er ſich doch auf keine Weiſe als oberſter, abſoluter Grundſatz des moraliſchen Verhaltens rechtfertigen. Denn man kommt entweder auf ein Naturgeſetz, das in ſeiner natürlichen Geſtalt kein Sittengeſetz ſeyn kann, oder auf ein Sittengeſetz, deſſen Grund der praktiſchen Gültigkeit nicht unmittelbar evident iſt, ſondern ein höheres Princip vorausſetzt, das ihm das Gepräge der Moralität giebt. Der erſte Fall entſteht, wenn entweder innerer Genuſs der Kräfte, und ihres Gebrauchs für ſich ſelbſt, oder Genuſs der äuſſern Wirkungen, die aus dem Gebrauch der Kräfte erſt entſpringen, als das höchſte Ziel feſtgeſetzt wird, worauf alle verſchiedene Kräfte bezogen und gerichtet werden ſollen; und dieſe Klippe wollten die Stoiker gerne vermeiden. Der zweyte Fall entſteht, wenn man unter dem Hauptzweck, durch den man dem Grundſatze praktiſche Bedeutung und Anwendbarkeit ertheilen will, die Summe der Kräfte ſelbſt, oder das höchſtmögliche Maaſs eigner harmoniſcher Wirkſamkeit verſteht; und dieſe Klippe kann nur dadurch vermieden werden, daſs man das perfice te ſowohl als das perfice alios aus einem höhern Vernunftgeſetze, nämlich aus der Idee eines Vernunftweſens als Zweckes an ſich ſelbſt, ablei-

ableitet. Dieſen Geſichtspunkt überſahen die Stoiker, und ſo ſcheiterten ſie, obwohl ſie dem reinen Grundſatze nahe kamen. So wie ſie die Anwendbarkeit ihrer Sittenlehre auf ſinnlich eingeſchränkte Weſen zu beſtimmen vernachläſſigten, und einen unvollſtändigen Begriff vom Wohlſeyn vorausſetzten: ſo haben auch ihre Moralſyſteme den gröſsen Fehler, daſs ſie manche Hauptbegriffe entweder gar nicht erklären, oder wenn ſie erklären wollen, ſich unaufhörlich in einem Zirkel herumdrehen. Ihr Princip iſt: handle ſtets ſo, daſs du deine Vollkommenheit beförderſt, oder mache dich ſo vollkommen, als möglich. Frage ich nun, was iſt Vollkommenheit? ſo iſt die Antwort: was mit der Vernunft übereinſtimmt. Und was ſtimmt mit der Vernunft überein? Das Gute. Und was iſt Gut? Was Vollkommenheit befördert. — Oft ſind auch die Beſtimmungen ihrer Begriffe entweder ſo eng oder ſo weit, daſs ſie in der Anwendung auf einzelne Fälle bald inkonſequent verfahren, bald auch zu den ſpitzfindigſten Abſurditäten ihre Zuflucht nehmen müſſen.

Mon-

Montaigne.

Alle moraliſchen Urtheile beruhen, wie Montaigne behauptet, auf keinem eigentlichen und unwandelbaren Princip der Vernunft, noch auf irgend einer weſentlichen Beſchaffenheit der menſchlichen Natur, ſondern lediglich auf zufälligen Einrichtungen menſchlicher Willkühr, auf Gewöhnung an gewiſſe Begriffe und Sitten. Auch unſere Pflicht hat keine andere als zufällige Regel. Denn die Wahrheit muſs ſich überall gleich bleiben, Tugend müſste unter jedem Himmelsſtriche Tugend, Laſter in jedem Lande Laſter ſeyn, wenn das Geſetz nach welchem wir die freyen Handlungen beurtheilen, in der Natur des Menſchen gegründet ſeyn ſollte. Wenn der Menſch die wahre und ächte Redlichkeit und Gerechtigkeit kennte, ſo würde er dieſelbe nicht an die Beſchaffenheit dieſes oder jenes Landes binden; die Geſtalt der Tugend würde ſich nicht nach den Einfällen der Perſer oder Indianer richten. Was räth uns die Weltweisheit in dieſer Noth? Daſs wir den Geſetzen unſeres Landes folgen ſollen; das heiſst, dem ungeſtümen Meer der Meinungen eines Volks, oder eines Regenten, welche mir die Gerechtigkeit mit ſo vielerley Farben abmahlen; und ihr ſo vielerley Geſtalten geben werden, als in ihnen

Ver-

Veränderungen ihrer Leidenſchaften vorgehen? Meine Urtheilskraft iſt nicht ſo biegſam. Was iſt das für Tugend, die heute in Anſehen ſteht, und morgen nicht, welche zu einem Laſter wird, wenn man über einen Strom ſetzt? Was iſt das für Wahrheit, welche dieſes Gebürge einſchränkt, und welche in den jenſeits gelegenen Ländern eine Lüge wird?

Man behauptet freylich, um den Geſetzen einige Gewiſsheit zu ertheilen, daſs es einige feſte, ſtets währende und unveränderliche Geſetze gebe, welche dem menſchlichen Geſchlechte vermöge ihres eigenen Weſens eingeprägt wären. Doch iſt man in der Anzahl derſelben nicht einig. Einige nehmen drey, andere vier, einige mehr, andere weniger an; und ſelbſt unter dieſen drey oder vier auserleſenen Geſetzen iſt nicht ein einziges, welches nicht bloſs von **einem** Volke, ſondern von **vielen** geläugnet und verworfen worden wäre. Nun iſt der allgemeine Beyfall das einzige wahrſcheinliche Zeichen, aus welchem man ſchlieſsen kann, daſs es natürliche Geſetze giebt; denn wenn uns die Natur etwas wirklich verordnet hätte, ſo würden wir daſſelbe ohne Zweifel einmüthig beobachten; und nicht allein ein ganzes Volk, ſondern jeder Menſch insbeſondere würde

wahr-

wahrnehmen, daſs ihm derjenige, welcher ihn dieſem Geſetze entgegen zu handeln, antreiben wollte, Zwang und Gewalt anthäte. Allein es giebt kein ſolches allgemein anerkanntes Geſetz; denn in keiner Sache in der Welt findet man einen ſo groſsen Unterſchied, als in den Gewohnheiten und in den Geſetzen. Der Kindermord, der Vatermord, die Gemeinſchaft der Weiber, das Rauben, der freye Genuſs allerley Arten von Wollüſten, mit einem Worte, nichts iſt ſo ausſchweifend, das nicht bey einem Volke durch den Gebrauch eingeführt wäre.

Es iſt glaublich, daſs es natürliche Geſetze giebt, wie man bey andern Geſchöpfen wahrnimmt; allein bey uns ſind ſie verlohren gegangen, weil die ſchöne menſchliche Vernunft immer hat die Oberhand haben und gebieten wollen, und dadurch nach ihrer Eitelkeit und Unbeſtändigkeit die wahre Geſtalt der Dinge verwirrt und vermiſcht hat. Nihil itaque amplius noſtrum eſt: quod noſtrum dico, artis eſt. — Les loix prennent leur autorité de la poſſeſſion et de l'uſage. Was der Gewöhnung und Lehre unſerer Erzieher, was der Sitte unſers Landes gemäſs iſt, das iſt ſittlich gut; was ihr zuwiderläuft, iſt ſittlich böſe. Es giebt keine andere Regel für den Menſchen, als das zu thun, wozu er erzogen worden iſt.

Beur-

Beurtheilende Anmerkung.

Erziehung und Staat für Gründe der Moralität, ausgeben, iſt, ſagt Schmid, die Maxime der moraliſchen Skeptiker, denn alsdann iſt keine allgemeingültige Erkenntniſs der Moralität möglich. Moral iſt Charakteriſtik der herrſchenden Sitte. Naturrecht eine bloſse Chimäre, oder poſitives Gewohnheitsrecht, Religion iſt Vorurtheil der Erziehung, Verehrung der Götter ſeines Vaterlandes, ſeiner Voreltern — entweder Nichts, oder Aberglaube.

Wäre der Grundſatz: „thue das, wozu du erzogen und gewöhnt biſt", der oberſte praktiſche Grundſatz, ſo könnte der Begriff von Erziehung (wie und wozu der Menſch erzogen und gewöhnt werden ſollte) nicht durch höhere praktiſche Principien beſtimmt, ſondern er müſste lediglich aus der Erfahrung geſchöpft werden. Alsdann könnte dieſer Begriff nur ganz und gar partikulär und individuell, unbeſtimmt (ſich ſelbſt widerſprechend) bedingt und zufällig ſeyn. Ein darauf gebauter Grundſatz könnte durchaus keine ſchlechthin allgemeinen, beſtimmten u. ſ. f., alſo keine moraliſchen Lebensregeln hervorbringen.

Es iſt freylich Thatſache, daſs die ſittlichen Begriffe, Urtheile, Gefühle und

Hand-

Handlungen unendlich von einander abweichen; und es iſt freylich nicht zu läugnen, daſs der nächſte Grund dieſer Verſchiedenheit offenbar in Verſchiedenheit der Erziehung und früher Gewöhnung an gewiſſe Meynungen und Sitten liegt. Aber daraus folgt weder, daſs es kein weſentliches, nothwendiges und unveränderliches Sittengeſetz gebe — denn jenes Phänomen läſst ſich hinreichend erklären, ohne daſs man das Daſeyn eines ewigen und praktiſchen Geſetzes läugnet; — noch, daſs es praktiſch nothwendig ſey, der Gewöhnung und Erziehung, die man bekommen hat, ſchlechthin zu folgen, — denn man kann, darf und ſoll ſich in gewiſſem Maaſse davon unabhängig machen.

Nach richtigen moraliſchen Begriffen von der Würde des Menſchen und von ſeiner moraliſchen Natur, iſt ſittliche Erziehung nur Ausbildung und Entwickelung der ſittlichen Natur-Anlage. Sie erzeugt nicht das Sittengeſetz; ſondern giebt nur theils rohen Stoff zur Bildung nach demſelben her, theils Beyſpiele, als Reitze zur Selbſtthätigkeit, theils gebildeten Stoff, aber bloſs als verſinnlichtes Bild, der ſchon in dem Zögling, ihm unbewuſst, vorhandenen Form, um darnach andern Stoff ſelbſt nachzubilden, oder

den

den gegebenen weiter auszubilden. Dazu dienen die ſogenannten leitenden Vorſtellungen.

Spinoza.

Was die Philoſophie des Spinoza von jeder andern unterſcheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt, behauptet Jakobi, in der äuſſerſten Strenge, womit der bekannte Grundſatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poteſt reverti, darinn feſtgehalten und ausgeführet iſt. Um ſeine tiefſinnige Theorie des menſchlichen Begehrungsvermögens in ihren Hauptgrundlinien darzuſtellen, hebe ich folgende Sätze ſeiner Ueberzeugungen aus:

1) Das Seyn iſt keine Eigenſchaft, iſt nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es iſt das, was allen Eigenſchaften, Beſchaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Subſtanz bezeichnet; und vor welchem nichts geſetzt werden kann, ſondern was Allem vorausgeſetzt werden muſs.

2) Von den verſchiedenen Aeuſſerungen des Seyns flieſsen einige unmittelbar aus ſeinem Weſen. Dergleichen ſind das abſo-

lute und reale Kontinuum der Ausdehnung und des Denkens.

3) Das Denken, welches bloſs eine Eigenſchaft, eine Beſchäffenheit der Subſtanz iſt, kann in keinem Sinne die Urſache der Subſtanz ſeyn. Es hängt ab von dem, worinn es ſein Daſeyn hat; es iſt der Ausdruck davon und ſeine That; und kann unmöglich zugleich dasjenige ſeyn, was die Subſtanz in Handlung ſetzt.

4) Die Begriffe (das iſt: das Denken, in ſo fern es auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt iſt) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber dieſer Inhalt, oder das was ihm entſpricht, der Gegenſtand des Begriffs, bringt das Denken nicht hervor.

5) Das Wollen iſt nach dem Denken; denn es ſetzt das Selbſtgefühl voraus. Es iſt nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es iſt alſo nicht unmittelbar mit der Subſtanz, noch ſelbſt mit dem Denken verknüpft; es iſt eine Wirkung von Beziehungen, und kann niemahls die erſte Quelle der Handlung, nie eine reine Urſache ſeyn.

6) Das Denken, in ſeinem Weſen betrachtet, iſt nichts anders als das Seyn das ſich fühlt, oder das Bewuſstſeyn. Der Begriff iſt das Bewuſstſeyn, in ſo fern das Seyn beſtimmt, individuell und im Verhältniſs

mit

mit andern einzelnen Dingen iſt. Der Wille iſt das Bewuſstſeyn, in ſo fern das Seyn beſtimmt iſt, und als einzelnes Weſen handelt.

7) Ich handle bloſs gemäſs meinem Willen, ſo oft es geſchieht, daſs meine Handlungen ihm entſprechen; aber es iſt nicht mein Wille, was mich handeln macht. Die entgegengeſetzte Meinung kommt daher, daſs wir ſehr wohl wiſſen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wiſſen, was uns wollen und verlangen macht. Wegen dieſer Unwiſſenheit glauben wir unſer Wollen hervorzubringen durch den Willen ſelbſt, und gehen oft ſo weit, ihm ſelbſt unſere Begierden zuzuſchreiben.

8) Angenehm oder unangenehm empfinden, begehren, verabſcheuen, ſind beym Spinoza Arten des Denkens, Vorſtellungen; dieſe ſind bald vollſtändig, bald unvollſtändig, je nachdem wir entweder ganz, oder nur zum Theil die Urſachen davon bewirken, das heiſst, je nachdem ſie ganz oder zum Theil in der Sphäre unſeres Bewuſstſeyns liegen. Angenehm oder unangenehm empfinden, begehren, verabſcheuen, wollen und nicht wollen, ſind im Grunde nur Arten des Bejahens und Verneinens, welche

 jeder

jeder Begriff, als Begriff, nothwendig mit ſich führt a).

9) Auf die Frage: was beſtimmt den Menſchen, gewiſſe Dinge zu verneinen, oder zu bejahen, wenn ſein ganzes Empfindungs- und Begehrungsvermögen hierauf hinauskommt? — antwortet unſer Weltweiſe, daſs der Menſch eine beſtimmte Weiſe ſey, durch die ſich die wirkſame Macht Gottes ausdrückt; dieſe kann in ſich nichts enthalten, was jene zerſtöhren, ihr Daſeyn aufheben könnte, vielmehr muſs ſie ſich wider alles ſetzen, was ſie von auſſen her zerſtöhren könnte. Der Menſch hat alſo den natürlichen Trieb, in ſeinem Seyn zu beharren; ſo wie die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieſes einzelnen Dinges zum Gegenſtande hat b).

10);

a) In mente nulla datur volitio, ſiue affirmatio, et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea eſt, involuit. Ethic. P. II. Prop. XLIX.

b) Unaquaeque res, quantum in ſe eſt, in ſuo eſſe perſeverare conatur. Res enim ſingulares modi ſunt, quibus dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, hoc eſt, res, quae dei potentiam, qua deus eſt et agit, certo et determinato modo exprimunt; neque ulla res aliquid in ſe habet, a quo poſſit deſtrui, ſiue, quod ejus exiſtentiam tollat; ſed contra ei omni, quod ejusdem exiſtentiam poteſt tollere, opponitur

10) Dieſes Beſtreben iſt nichts anders, als das wirkliche Weſen des Dinges ſelbſt, das was wir ſeine Natur nennen c).

11) Das Individuum ſucht ſich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewiſſen Zwecke zu erhalten, ſondern es ſucht ſich zu erhalten, allein um ſich zu erhalten, und weil dieſs ſeine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das iſt, was es iſt, ſo verlangt.

12) Ein Affekt iſt demnach eine Beſtimmung des Körpers, wodurch ſein wirkſames Vermögen befördert oder eingeſchränkt wird, und der Begriff von derſelben. Die Begrif-

ponitur; adeoque, quantum poteſt, et in ſe eſt, in ſuo eſſe perſeuerare conatur. Ethic. P. III. Prop. VI.

c) Conatus, quo unaquaeque res in ſuo eſſe perſeuerare conatur, nihil eſt praeter ipſius rei actualem eſſentiam. Ex data cujuscunque rei eſſentia quaedam neceſſario ſequuntur, neo res aliud poſſunt, quam id, quod ex determinata eorum natura neceſſario ſequitur; quare cujuscunque rei potentia, ſiue conatus, quo ipſa vel ſola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc eſt potentia, ſiue conatus, quo in ſuo eſſe perſeverare conatur, nihil eſt praeter ipſius rei datam, ſive actualem eſſentiam. Ethic. P. III. Prop. VII.

griffe von jenen Beſtimmungen befördern oder hindern die Wirkſamkeit unſeres Geiſtes d).

13) Eine angenehme Empfindung iſt alſo der Uebergang des Menſchen von geringerer Vollkommenheit zu gröſserer, eine unangenehme, der Uebergang deſſelben von gröſſerer Vollkommenheit zu geringerer. Das Streben, ſich zu erhalten, nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in ſo fern es vom Gefühl begleitet iſt; ſo daſs die Begierde nichts anders iſt, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung ſeines Weſens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieſes Strebens. Eine Begierde iſt das Weſen des Menſchen ſelbſt, ſofern es durch eine jede gegebene Beſchaffenheit beſtimmt iſt, etwas zu thun, oder, wie Spinoza ſich anderswo ausdrückt, das Weſen des Menſchen ſelbſt, aus deſſen Natur nothwendig folgt, was zu ſeiner Erhaltung dient. Demnach begehrt der Menſch

d) Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipſius corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur vel coercetur, et ſimul harum affectionum ideas, Ethic. P. III. Defin. III. — Quidquid corporis noſtri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet, ejusdem rei idea mentis noſtrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat vel coercet. Prop. XI.

Menſch nichts, weil er es für gut hält, ſondern er hält etwas für gut, weil er es begehrt; er nennt gut, was der Begierde entſpricht, und was ihr entgegen iſt, böſe. Aus der Begierde oder dem mit Bewuſstſeyn verknüpften Triebe alſo, entſpringt unſere Kenntniſs des Guten und Böſen, und es iſt eine handgreifliche Ungereimtheit, ſich das Gegentheil einzubilden, und die Urſache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrift, ſo iſt auch er nichts anders als der Trieb oder die Begierde, in ſo fern dieſelben bloſs als Vorſtellungen, oder allein im denkenden Weſen vorhanden ſind. Er iſt alſo nichts als der mit der Begierde beſchäftigte Verſtand. Der Verſtand (welcher nichts als die Seele ſelbſt iſt, in ſo fern ſie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verſchiedenen Modifikationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche ſich nach der Zuſammenſetzung ſeines Weſens, und nach ſeinen Verhältniſſen zu andern einzelnen Dingen richten, entſcheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der beſondern Natur des einzelnen Dinges, ſo weit er dieſelbe wahrzunehmen im Stande iſt. Aber ſeine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen beſteht, beſtimmt ſo wenig die

 Hand-

Handlungen des einzelnen Dinges, als ſeine anderen Entſcheidungen oder Urtheile, ſie ſeyen welche ſie wollen, die Natur der Dinge beſtimmen e*).

14) Spinoza iſt fern, alle Freyheit zu läugnen, und behauptet, daſs der Menſch ſeinen Theil davon bekommen hat. Aber dieſe Freyheit beſteht, nach ſeiner Ueberzeugung, nicht in einem erträumten Vermögen

*) Cupiditas eſt ipſa hominis eſſentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum. Laetitia eſt hominis tranſitio a minore ad majorem perfectionem. Triſtitia eſt hominis tranſitio a majore ad minorem perfectionem. Ethic. P. III. Prop. IX. — Cognitio boni et mali nihil aliud eſt, quam laetitiae vel triſtitiae affectus, quatenus ejus ſumus conſcii. — Dem. Id bonum aut malum vocamus, quod noſtro eſſe conſervando prodeſt vel obeſt, hoc eſt, quod noſtram agendi potentiam auget vel minuit, juvat, vel coercet. Quatenus itaque rem aliquam nos laetitia vel triſtitia afficere percipimus, eandem bonam aut malam vocamus; atque adeo boni et mali cognitio nihil aliud eſt, quam laetitiae vel triſtitiae idea, quae ex ipſo laetitiae vel triſtitiae affectu neceſſario ſequitur. At haec idea eodem modo unita eſt affectui, ac mens unita eſt corpori, hoc eſt, haec idea ab ipſo affectu, ſive ab idea corporis affectionis revera non diſtinguitur, niſi ſolo conceptu; ergo haec cognitio boni at mali nihil eſt aliud, quam ipſe affectus, quatenus ejusdem ſumus conſcii. P. IV. Prop. VIII.

mögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen beſtimmten Willen da ſeyn kann. Einem Weſen ein Vermögen wollen zu können zuſchreiben, iſt, behauptet er, eben ſo, als wenn man ihm ein Vermögen daſeyn zu können zuſchriebe, Kraft deſſen es von ihm abhienge, ſich das wirkliche Daſeyn zu verſchaffen. Die Freyheit des Menſchen iſt das Weſen des Menſchen ſelbſt; das iſt, der Grad ſeines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit welcher er das iſt, was er iſt. In ſo fern er allein nach den Geſetzen ſeines Weſens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nun aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er iſt, und der nur durch ſich ſelbſt iſt, beſitzt demnach die abſolute Freyheit f).

15) Tugend iſt Handlung nach eigenen Geſetzen, oder Selbſtthätigkeit, abſolute Frey-

f) Spinoza bekam ſchon ſehr geläuterte Begriffe über die ſogenannte Freyheit des Menſchen aus der Schule des Des Cartes, wiewohl dieſes von dem eigentlichen Fatalismus noch weit entfernt war. Die klaſſiſche Stelle hierüber iſt bey ihm in den Meditat. de prima philoſophia IV. pag. 32. Von Spinoza gehört beſonders hierher Ethic. P. I. Appendix. P. II. Prop. XLVIII. bis zu Ende des Theils.

Freyheit g), keiner fremden Belohnung fähig oder bedürftig, ſondern ihr eigener Lohn; eine ſich ſelbſt gleiche, harmoniſche, freye, und Harmonie freyer Weſen bewirkende Handlungsweiſe.

Beurtheilende Anmerkung.

Spinozas moraliſche Ideen treffen gewiſſermaſſen mit den Stoiſchen zuſammen; und es gilt alſo in ſo fern von ihnen, was über dieſe am gehörigen Orte, und über deren Entſtehung, in der Einleitung erinnert worden iſt. Sie erſcheinen zwar, behauptet Schmid, wenn man ſich durch einige Formeln täuſchen läſst, als die erhabenſten, die in irgend einem neuern philoſophiſchen Syſteme nur gefunden werden. Bey genauerer Unterſuchung aber läuft gleichwohl dieſes ganze Moralſyſtem zuletzt auf Eigennutz hinaus, und hebt allen Unterſchied zwiſchen Naturgeſetzen und einem Sittengeſetze völlig auf.

Mandeville.

Der Menſch ohne Erziehung würde, behauptet Mandeville, wie jedes andere Thier ſei-

g) Ethic. P. IV. Def. VIII. Schol.

ſeinen Trieben folgen; allein ſo würde er nicht in Geſellſchaft leben können. Erſt ſeit dem die Menſchen in bürgerliche Geſellſchaften traten, und ihre Kräfte zu gemeinſchaftlicher Beförderung ihrer gemeinſamen Entzwecke verbanden, erforderte es das Intereſſe ſolcher Societäten, einige Handlungen durch beſondere Achtung auszuzeichnen, weil ſie dem öffentlichen Wohl der Geſellſchaft mit Einſchränkung des Privatwohls eines Einzelnen zuträglich wären; an andere dagegen ein Gefühl von Verachtung zu knüpfen, weil ſie mit dem geſellſchaftlichen Intereſſe ſich nicht vertrugen. Es bemühten ſich daher einige ihn zu erziehen und zu dieſem Zwecke zu bilden; und um dieſs zu bewerkſtelligen, bedienten ſie ſich des Ehrtriebes, der ſich in jedem Menſchen ſo ſtark findet. Sie lobten den, der den Nutzen der Geſellſchaft ſeinem eigenen vorzog; und tadelten den, der das Gegentheil davon that. Jenes nannten ſie vernünftig, dieſs unvernünftig. Sie gaben den Namen Laſter, (um mich ſeiner Worte zu bedienen) à toute l'action, que l'homme commettroit pour ſatisfaire quelques uns de ſes appetits, ſans egard à l'interet public, den Namen Tugend hingegen, à toutes les actions, qui etant contraires au mouvements de la nature tendroient à procurer des avantages au prochain, et à vain-

vaincre toutes ſes paſſions, ſi l'on en excepte l'ambition raiſonnable d'etre bon. Er ſelbſt faſst ſein ganzes Syſtem kurz in folgenden Ausſpruch zuſammen: les vertus morales ſont des productions politiques que la flatterie engendra de l'orgueil. Strebe nach öffentlicher Achtung durch Beförderung deſſen, was dem Zwecke der Geſellſchaft entſpricht — iſt oberſte Sittenregel; künſtlich gerichteter Ehrtrieb einzige Triebfeder; Zweck des Staats iſt einziger und letzter Zweck aller Moralität. Daher lehrt auch die Geſchichte, daſs die erſten Moraliſten gröſstentheils Geſetzgeber waren; daſs die moraliſchen Begriffe mit der Geſellſchaft entſtanden, mit ihrer Umänderung verändert, mit ihrer Ausbildung kultivirt worden ſind, und noch immer mit den bürgerlichen Einrichtungen abgeändert, erweitert und verfeinert werden.

Beurtheilende Anmerkung.

Mandeville kömmt, behauptet Schmid, mit Montaigne darinn überein, daſs es keinen in der Natur gegründeten Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter gebe, ſondern daſs dieſer von den Menſchen willkührlich feſtgeſetzt ſey, und er giebt die Errichtung und Erhaltung der Geſellſchaft als den Zweck

an,

an, warum man dieſen Unterſchied feſtgeſetzt habe.

Nach dieſem Lehrbegriff iſt das Naturrecht eine Chimäre. Nur durch den Staat, durch poſitive Geſetze entſtehen Rechte. Sie ſind alle erworben; ſelbſt das Recht, ſich Rechte zu erwerben, iſt nicht urſprünglich. Religion iſt durch und für den Staat erfunden. Ihre Verbindlichkeit beruht auf der Pflicht gegen den Staat, deſſen Grundpfeiler ſie iſt. Ihr Intereſſe iſt dem Intereſſe des Staats untergeordnet; mithin ſoll ſie hauptſächlich der Zaum des Pöbels, ein Schreckbild gegen Rebellion ſeyn, und iſt um ſo vollkommner, je mehr ſie nur dieſem Zwecke entſpricht.

Es iſt freylich als Thatſache gegründet, daſs die ſittlichen Gefühle und Begriffe mit dem Entſtehen, dem Wachsthum und der innern Veredlung der Geſellſchaft entſtanden, ſich fortbildeten und erweiterten, und immer vollkommner äuſſerten.

Allein dieſes Faktum beweiſt keinesweges, daſs in der bürgerlichen Geſellſchaft der höchſte Grund aller Moralität, in dem interet publique ihr einziger Zweck, und in dem Ehrtrieb ihre einzige Triebfeder enthalten ſey. Denn

a) läſst

a) läſst ſich dieſes Faktum ohne Läugnung eines dem menſchlichen Geiſte weſentlichen Sittengeſetzes erklären;

b) andere innere Thatſachen und Ausſprüche des gemeinen ſittlichen Menſchenverſtandes ſtreiten dagegen.

Wenn der Satz: „befördere durch deine freyen Handlungen das gröſste Intereſſe des Staats, deſſen Bürger du biſt", der oberſte praktiſche ſeyn ſollte, ſo dürfte der Begriff von dem Staate und von dem Wohl (Intereſſe) deſſelben nicht durch höhere ſittliche Principien beſtimmt, ſondern müſste aus der Erfahrung geſchöpft werden, die hier nicht einmahl einen komparativ allgemeinen, geſchweige denn einen ſchlechthin allgemeinen, beſtimmten, unbedingten (denn ich kann fragen: warum ſoll ich mich für den Staat intereſſiren?) und nothwendigen Begriff und folglich auch keinen Grundſatz für ſchlechthin allgemeine u. ſ. f., das heiſst, für ſittliche Regeln hervorbringen kann. Werfe ich die Frage auf: warum ſoll ich das Wohl der Geſellſchaft befördern? ſo iſt die Antwort: um meines eigenen Vortheils willen. Wenn nun dieſer aber mit dem Vortheil des Ganzen ſtreitet, welcher iſt vorzuziehen? Unſtreitig der erſtere, weil das Princip: „befördere das Wohl der

Ge-

Geſellſchaft", offenbar aus dem Princip; „befördere dein eigenes Wohl", hergeleitet iſt. Deshalb treffen auch dieſes Syſtem nicht allein alle die Einwürfe, die gegen das Princip der Glückſeligkeit und der Selbſtliebe zu machen ſind: ſondern die Erklärungen des Mandeville von Tugend und Laſter widerſprechen ſich auch ſelbſt.

Endlich iſt es falſch, ſetzt Kieſewetter hinzu, wenn Mandeville behauptet, daſs man Tugend allein ausübe, um Ehre dadurch zu erlangen. Unſere Vernunft hält den nicht des groſsen Namens eines tugendhaften werth, der aus Ehrbegierde gute Handlungen thut, ſondern ſie legt nur dem dieſen groſsen Namen bey, der eine gute Handlung bloſs um ihrer ſelbſt willen verrichtet. Freylich iſt der Ehrtrieb derjenige unter allen ſinnlichen Trieben, der am meiſten ſich dem durch die Vernunft gewirkten Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz und der Wirkſamkeit der Vernunft nähert. Er kann, gehörig geleitet, vortrefliche Früchte tragen. Die Handlung aber iſt doch immer, in ſo fern ſie aus ihm flieſst, deshalb nicht moraliſch, ob ſie gleich legal ſeyn kann. Da ferner der Ehrtrieb ein ſinnlicher Trieb iſt, wir aber, wenn wir der Sinnlichkeit folgen, nicht frey handeln, ſo hebt das Princip des Mandeville

deville alle Freyheit und auch ſo alle Moralität auf.

Shaftesbury.

Nichts iſt gut, behauptet Shaftesbury, als was dem Zweck des Ganzen gemäſs iſt, wenn das Ganze einen Plan hat.

Es iſt ſchwer, bemerkt er dann, indem er den Begriff der Tugend ſelbſt nach dieſem Begriff vom Guten zu erklären anfängt, — es iſt ſchwer, in einer Maſchine einen Theil derſelben zu erklären, wenn man das Ganze nicht kennt; folglich natürlich noch ſchwerer zu ſagen, was für Zwecke die Theile der Natur haben, die wir im Ganzen nicht überſehen; aber wenn wir einen Theil den wir überſehen können, allein nehmen, ſo können wir die Verhältniſse und Zwecke ſeiner Theile wohl angeben.

Ein jedes Ding hat ein Wohl, das es ſeiner Natur nach ſucht, folglich einen Zweck; was dieſem entgegen iſt, muſs dieſem Ding übel ſeyn. Da jedes Ding wieder ein Theil von dem ganzen Inbegriff aller Dinge ſeiner Art iſt: ſo muſs wenn etwas in dieſem Ding iſt, das der ganzen Art und ihrem Zweck entgegen

gegen iſt, auch dieſes Ding übel für die ganze Art ſeyn.

Gäbe es eine Kreatur, die ganz allein lebte, nicht liebte und nicht geliebt würde: ſo würden wir dieſe für unglücklich halten; ſagte man uns aber, daſs ſie nicht unglücklich wäre, ſo würden wir ſie zwar für kein Ungeheuer halten, aber doch auch nicht gut nennen.

Wäre aber auch dieſe Kreatur, abſolut betrachtet, gut; ſie wäre aber doch Theil von einem Syſtem in der Natur; ſo könnte ſie, wenn ſie ſo allein in ſich, und abgeſchnitten von allem lebte deſſen Theil ſie wäre, nicht gut ſeyn.

Ob eine Kreatur, oder ein Thier, Theil von einem Syſtem ſey, erkennt man daran, wenn etwas in ihr iſt, das auf etwas auſſer ihr Bezug hat.

Iſt eine ganze Art von Geſchöpfen ſo eingerichtet, daſs ſie Bezug auf die Erhaltung einer andern Art haben; ſo iſt wieder die ganze Art Theil eines ſolchen andern Syſtems. So finden wir alle Thiere verbunden in ein Syſtem; die Thiere wieder mit den Vegetabilien, und ſo alles mit der Erde, dieſe mit andern Globen, und alles im Univerſum macht

macht ein Syſtem, von dem jedes einzelne, Theil iſt.

In dieſem allen kann alſo kein beſonderes Wohl für einen einzelnen Theil ſeyn; ſondern in Abſicht auf das Ganze, muſs alles beſondere Wohl oder Uebel, ein Wohl ſeyn.

Das wahre abſolute Uebel, iſt alſo nur das, was dem ganzen Syſtem des Univerſums Uebel iſt; das Ueble der Theile aber iſt eigentlich kein Uebel, wenn alles weiſe abgezweckt iſt; ſondern es iſt auch das ein Wohl für das Ganze. Wer alſo beweiſen will, daſs etwas in ſich übel ſey, muſs beweiſen, daſs es dem ganzen Univerſum übel ſey. Hingegen in Rückſicht der Theile eines Theils, kann etwas ſo weit wohl für ein Uebel angegeben werden; z. B., wenn eine Art Thier dem ganzen Thierſyſtem ſchädlich wäre, ſo könnte ſie ſo weit übel heiſſen. Ein Individuum, z. B., ein Menſch wäre den übrigen ſchädlich, ſo wäre er wieder ſo weit ein übler Menſch.

Dennoch nennen wir den nicht gut noch böſe, der es ohne ſeine Neigung und Willen iſt; den Raſenden, der andern Menſchen ſchadet, nicht böſe; den Gebundenen weil er niemand ſchadet, nicht gut. Man muſs alſo aufſuchen, welche Neigungen gut und natür-

türlich; welche böſe und unnatürlich in einem Geſchöpfe ſind, das ſich ſeiner Handlungen bewuſst iſt.

Zuerſt alſo: alle Neigungen zu einem privat Wohl, das nur eingebildet iſt, ſind überflüſsig, folglich ein Uebel.

Iſt eine Neigung gut zum Privat-Wohl, aber, wenn ſie auch gleich in ihren natürlichen Schranken bliebe, dennoch dem Wohl des ganzen Syſtems zuwider, ſo iſt ſie Uebel; und folglich in der Rückſicht, auch nicht einmahl zum Privat-Wohl gut.

Iſt ſie in ihren Schranken dem Syſtem nicht entgegen, ſondern nur in ihrem Uebermaaſs, ſo iſt nur das Uebermaaſs ein Uebel; und das nennt man eigentlich den Eigennutz.

Iſt die Neigung zum Privat-Wohl nicht allein dem Syſtem nicht entgegen; ſondern ſogar nützlich; ſo iſt ihr Mangel wirklich ein Uebel.

Die Neigung zum Privat-Wohl kann alſo ſowohl gut als böſe ſeyn, nämlich in dem Uebermaaſs, und das, wenn ſie dann auch ſchon durch einen Zufall dem Syſtem nutzt.

Was gethan wird um des Privat-Wohls willen, wenn es auch ſchon

 dem

dem Ganzen nützt, iſt doch nicht weiter gut, als die Neigung wirklich das gemeine Wohl zum Zweck hat. Laſst die Kreatur handeln ſo gut ſie will, wenn im Grund bloſs das Privat-Wohl ſie bewegt, ſo iſt ſie immer fehlerhaft, ſo oft die Neigung zum Privat-Vortheil, ſie ſey ſo mäſſig, als ſie will, das wahre Motiv der Handlung war, deren Motiv die natürliche Neigung für das Ganze ſeyn ſollte.

Nichts was von auſsen zum Guten treibt, kann eine ſolche Kreatur gut machen, bis die Neigung zum Guten da iſt.

Das iſt alſo eine gute Kreatur: welche durch den natürlichen Hang ihrer Neigungen unmittelbar zum Guten getrieben, vom Uebel abgehalten wird.

Eine böſe iſt die: welche entweder keine Neigung hat, die ſtark genug wäre, ſie zum Guten zu treiben, und vom Böſen abzuhalten; oder welche ſolche hat, die ſie zu dieſem treiben, von jenem abhalten. Wenn alle Neigungen in gehöriger Maaſs zum Wohl des Syſtems abzwecken, ſo iſt die ganze Kreatur ihrer Natur nach gut, wenn einige weniger oder mehr, ſo iſt ſie es nach dem Verhält-

hältniſs, und ſo kann ſelbſt übertriebene Liebe und Güte fehlerhaft werden h).

 Wir

h) Wann jetzt einer der himmliſchen Richter Aeakus oder Rhadamant ſich hinſetzte, und ohne einige Rückſicht auf Moralität der Handlungen, alles was in dem ganzen Univerſum geſchieht, beurtheilen wollte: ſo würde — er — merkt hier Schloſſer an in ſeinem Werkchen über Shaftesbury von der Tugend S. 29. — ohne allen Zweifel nach dieſem Syſtem richten. Er würde vor allen Dingen ſich das Syſtem des ganzen Univerſums bekannt machen, und ſeinen Zweck ausfinden, das würde ſein Geſetzbuch werden. Wenn er dieſes gefunden hätte, ſo würde er von einem Weltſyſtem zum andern gehen, und alles was in jedem, in Rückſicht bloſs auf dieſes Syſtem gut oder übel iſt, prüfen, und jenes für ſich gut, dieſes für das partikuläre Weltſyſtem übel, für das Ganze gut nennen; ſo würde er fort gehen, immer ſeinen Geſichtskreis kleiner nehmen, bis er auf die einzelnen Individuen käme, und auch da würde er auf gleiche Weiſe richten. Würde er dann die Augen von den Handlungen oder Wirkungen abwenden, und bloſs auf die erſten Urſachen der Handlungen oder Wirkungen zurückgehen, die in jedem einzeln betrachteten Welt- oder Kreaturſyſtem, oder in jedem Individuo liegen; ſo würde er dieſe wieder nach dem Werth der Abſicht, bald gut, bald übel nennen, und wer würde dagegen etwas haben? Denn, um richten zu können, muſs man eine Regel haben; und welche andere ſollte er finden

Wir haben nun geſehen, was Gut iſt; laſst uns ferner ſehen, was dann Tugend und moraliſcher Werth ſey?

Eine

den, als die, welche in dem Bau und dem Gange der Syſteme liegen?

Wenn aber eine andere mindere Kreatur, welche eben ſo dächte, aber weder den Zweck des Univerſums, noch den Zweck des kleinſten Syſtems, an welchem ſie gebunden iſt, kennte, über den Werth der Handlungen ſelbſtthätiger Geſchöpfe richten wollte, wo würde dieſe ihre Regel hernehmen?

Mich dünkt dieſe Kreatur würde wieder von da ausgehen, woher Shaftesbury ſie führte. Doch würde ich, um mit meinem Raiſonnement eben dahin zu kommen, wohin Shaftesbury will, einen andern Weg einſchlagen, der fühlbarer iſt für den Menſchenſinn, ihm mehr in der Nähe liegt. Shaftesburys Syſtem ſezt die Kenntniſs des Ganzen voraus, welche die Natur uns verſagt hat; das meinige ſollte bloſs die Kenntniſs des Menſchen in ſeiner reinen Natur vorausſetzen. Shaftesbury ſchlieſst aus dem Zweck des Ganzen, den ich doch bloſs durch meinen Zweck erkennen kann, auf meinen Zweck; ich würde aus meinem Zweck auf jenen ſchlieſsen. Wenn Shaftesbury ſagt, das iſt dem Ganzen gut, alſo auch dir; ſo würde ich ſagen, das iſt mir in dem ganzen Umfang meiner Exiſtenz und deren ganzen Dauer gut, alſo auch dem Ganzen. Und Shaftesbury kommt in der Folge, wo er beweiſt, daſs wenn wir für

das

Eine Kreatur die allgemeiner Begriffe fähig iſt, hat nicht bloſs Neigungen zu gewiſſen Handlungen, ſondern ſelbſt zu den Eigenſchaften, woraus dieſe entſpringen, als Güte, Dankbarkeit, Mitleiden, und Abneigung vor dem Gegentheil. So wie ſie im ſinnlichen nicht bloſs den ſchönen Gegenſtand, ſondern auch die Schönheit ſelbſt erkennt. Der Geiſt der mit Geiſtern lebt, ſie ſieht und hört, muſs ein geiſtiges Ohr und Auge haben, um die Gedanken und Empfindungen eben ſo zu unterſcheiden, wie das körperliche Auge und Ohr die Geſtalten und die Töne; und mit dieſen iſt auch ein Wohlgefallen und Abſcheu verbunden, ſo daſs es eine bloſse Affektation wäre, die Empfindung des Schönen und Erhabenen zu läugnen.

Dieſe Geſtalten der Seele ſiehen ihr vor, wenn auch die Gegenſtände (das iſt hier, die Handlung) nicht wirklich vor ihr vorübergehen; und da das Herz ſich von ſelbſt dabey intereſſirt; ſo iſt es unmöglich, daſs es nicht

das Ganze arbeiten, wir wirklich für uns arbeiteten, eben dahin. — —

Schloſſer hat nach dieſem Plane wirklich in dem genannten Werkchen die Grundzüge ſeines Moralſyſtems entwickelt, wie es ſich am gehörigen Orte zeigen wird.

dieſe Seelengeſtalten nach dem unterſcheiden ſolte, was ſie ſind, ſchön oder häſslich.

Und wenn nun ſo die Seele die Geſtalten der Seelen, und ihr Gutes und Uebels gegen die Syſteme, oder gegen das Allgemeine beobachtet; ſo entſteht daher eine neue Prüfung des Herzens, ob es das, was wirklich dem Allgemeinen gut iſt, mit Neigung umfaſse und liebe, oder ob es das Böſe ſo ergreife.

Und das iſt es eben, was der Seele den moraliſchen Werth und die Tugend giebt; wenn ſie faſst den Sinn für das gemeine Wohl, und die Wiſſenſchaft von dem, was nach dieſem Sinn gut iſt. Das iſt aber nur ein Vorzug für die Weſen, welche allgemeiner Begriffe fähig ſind. Denn wenn man ſchon andere, zum Beyſpiel ein Thier, auch böſe nennen kann oder gut, ſo kann man es doch nicht tugendhaft nennen. Ueberhaupt, wenn eine Kreatur auch noch ſo gütig, edel und mitleidig wäre, ſie könnte aber den allgemeinen Begriff von moraliſchem Werth und Rechtſchaffenheit nicht faſſen, beydes nicht zum Gegenſtand ihrer Neigung machen: ſo iſt ſie nicht für tugendhaft zu achten, denn nur durch dieſen Begriff kann eine Kreatur Sinn für Recht und Unrecht erhalten.

Alles

Alles was nicht aus feſter, ſtandhafter, ſicherer Neigung zum Guten geſchieht, und nicht wirklich dem ganzen Syſtem gut iſt, iſt nicht rechtſchaffen, iſt unrecht. Die That thuts nicht allein. Sie kann wirklich ſchädlich ſeyn, wenn die Neigung feſt, ſicher und gerad iſt zum Guten.

Auch wenn die Vorſtellung von den Dingen, wegen eines Mangels in den ſinnlichen Werkzeugen irrig wäre, die Neigung aber gut, ſicher und feſt, iſt die That doch gut, und der, welcher ſie mit dieſer Neigung thut, moraliſch würdig.

Iſt aber die Vorſtellung richtig, und das Urtheil falſch, ſo iſts anders; und dann wird eine dem Ganzen ſchädliche Handlung, welche der Handelnde, ob er gleich die Handlung ſich richtig vorſtellt, doch nach ſeinem falſchen Urtheil als nützlich für das Ganze anſieht, wirklich böſe und der Handelnde auch.

Doch da dieſe Urtheile oft ſo ſchwer ſind, ſo iſt ein leichter Fehler nicht zu achten, ſondern nur die, welche jeder, wenn er nur wollte, leicht durch richtige Beurtheilung vermeiden könnte.

Und ſo weit hängt alſo Recht und Unrecht, moraliſch Gut und Böſe vom Urtheil eines je-

den ab; daſs nichts unnatürliches, nichts, wodurch die Neigung zum Wohl des Ganzen zerſtöhrt wird, auch nicht unter dem Vorwand göttlichen Befehls gethan werde.

Vernunftloſe Kreaturen ſind nur gut oder böſe, je nachdem ſie der Sinn zum Guten oder Böſen treibt; aber denkende Kreaturen werden nach ihren Grundſätzen betrachtet, und ſollten ihre ſinnlichen Neigungen noch ſo ſchlimm ſeyn, wenn ſie nicht ihren Grundſätzen gleichen, und ſie nicht in Thaten ausbrechen, ſo ändert das den moraliſchen Werth nicht, ja der Widerſtand vermehrt den moraliſchen Werth, iſt wenigſtens ein ſtärkerer Beweis davon. — Auf dieſe Weiſe giebts Grade in der Tugend; und der Laſterhafteſte der noch die geringſte Biegſamkeit zum Guten hat, iſt nicht ganz böſe. — Deswegen läſst ſich von einem Menſchen nie ſagen: er iſt ganz böſe.

Wenn das Weſen der Tugend darinn beſteht, daſs ſie ſey die verhältniſsmäſſige Neigung einer denkenden Kreatur gegen die moraliſchen Gegenſtände von Recht und Unrecht; ſo folgt daſs der Grund der Tugend nicht anders in dieſer Kreatur fehlen könne, als dadurch, daſs

1) ent-

1) entweder das rechte Gefühl von Recht und Unrecht weggenommen werde; oder daſs
2) ein falſches gegeben werde; oder daſs
3) Neigungen in die Kreatur kommen, welche dem rechten Gefühl entgegen und dem falſchen beförderlich ſind.

Was das Gegentheil von allem dem zu Stande bringt, vermehrt die Tugend.

Unter Gefühl von Recht verſteht man nicht den Begriff davon; jeder hat den vom gemeinen Wohl, Freundſchaft u. d. g.; ſondern man ſpricht nur von dem Wohlgefallen und Miſsfallen an der Idee von Recht und Unrecht. Jedermann weiſs, daſs freywillige Beleidigung des einen, dem Beleidiger Haſs und Feindſchaft der andern zuzieht.

Folglich muſs jedermann ein Gefühl davon haben, daſs Unrecht beſtraft, und Recht belohnt werde. Soll alſo das was zum Weſen der Tugend gerechnet wird, etwas beſonders ſeyn, ſo kann man darunter nichts verſtehen, als Liebe zum Recht, und Haſs gegen das Unrecht, ohne Furcht vor Strafe und ohne Begierde nach Lohn.

Niemand iſt ſo unnatürlich, daſs er nicht dieſes Gefühl haben ſollte, ſo wie auch niemand

mand iſt, der nicht das Gefühl der Verwunderung hätte, und wenn alſo das Recht auch nicht ſchon von Natur liebenswürdig, das Unrecht haſſenswürdig, folglich dieſes Gefühl bloſs Einbildung wäre; ſo würde doch ſelbſt das eingebildete Gefühl von der Natur herkommen; und nur lange Gewohnheit, Anſtrengung und Mühe kann das verdrängen.

Wir ſind verbunden, uns den Vorſchriften der Tugend gemäſs zu betragen, weil das privat Intereſſe der Menſchen mit dem Intereſſe des ganzen Syſtems, wozu wir gehören, völlig unzertrennlich iſt, und weil die moraliſche Rechtſchaffenheit (das iſt die Neigung für das ganze Syſtem) gerade das Wohl eines jeden, ihr Gegenſatz ſein Uebel ausmacht.

Es iſt der gröſste Selbſtgenuſs, die ſtärkſtmöglichſte Neigung zum gemeinen Beſten zu haben. Zu ſtarke ſelbſtige Neigungen machen elend. Unnatürliche Neigungen, die weder eigenes noch gemeines Wohl zum Zweck haben, machen am elendeſten i).

Uebri-

i) Es iſt ſchwer zu begreifen — merkt hier Schloſſer an, wie ein Mann von Shafteſburys Scharfſinn ſich ſolche Inkonſequenzen erlauben konnte. Nachdem wir zuerſt von nichts hör-

ten,

Uebrigens bemüht er ſich zu beweiſen, daſs die Religion zur Tugend ganz entbehrlich ſey; wenigſtens daſs ſie nicht den Grund der Verbindlichkeit zur Tugend enthalte, ſondern höchſtens nur Werkzeug und zwar ein ziemlich zweydeutiges Werkzeug zur Ausführung ſeyn könne k).

Hutcheſon.

Die Natur der menſchlichen Handlungen läſst ſich nicht wohl verſtehen, behauptet Hutcheſon, ohne die Betrachtung der Neigun-

ten, als von dem gemeinen Wohl des Syſtems; überall darauf gewieſen, und ſo mühſam aus uns ſelbſt herausgewieſen worden ſind: ſo ſagt man uns nun auf einmahl: aber, das gemeine Wohl, das wir euch gepredigt haben, iſt euer eigenes Wohl, und eben weil es das iſt, ſo ſeyd ihr dazu verbunden.

k) Das Moralſyſtem des Anton Ashley Cooper Graf von Shafteſbury, der in ſeinen moraliſchen Unterſuchungen zuerſt auf den Grundſatz des ſittlichen Gefühls geleitet wurde, wird alsdann nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie beurtheilt und das Fundament deſſelben als wankend und unſicher dargethan werden, wann die Ueberzeugungen des Hutcheſon, der von demſelben Grundſatze ausging, mitgetheilt worden ſind.

gungen und Leidenſchaften, das iſt, derjenigen Veränderungen oder Handlungen der Seele, welche Folgen der Vorſtellung gewiſſer Gegenſtände oder Begebenheiten ſind, die ſich die Seele als gut oder böſe denkt, vorauszuſetzen. Bey dieſer Unterſuchung bedarf es weniger Beweiſe oder Schlüſſe; bloſs durch eine genaue Aufmerkſamkeit auf das, was in unſerer Seele vorgeht, und deſſen wir uns bewuſst ſind, kann man darinnen zur Gewiſsheit gelangen.

1) Gegenſtände, Handlungen oder Begebenheiten bekommen den Namen des Guten oder Uebels, in ſo fern ſie, mittelbar oder unmittelbar, Urſachen oder Veranlaſſungen eines angenehmen oder unangenehmen Gefühls in irgend einem empfindenden Weſen ſind. Um alſo die verſchiedenen Gattungen des Guten oder Uebels zu verſtehen, muſs man die verſchiedenen Empfindungsvermögen oder Sinne, die uns natürlich ſind, kennen lernen.

Wenn wir jede Beſtimmung der Seele, Begriffe, und Empfindungen von Vergnügen und Schmerz, ohne Zuthun des Willens, zu erhalten, einen Sinn nennen dürfen, ſo werden wir, auſſer den gewöhnlich dafür angenom-

genommenen, noch viele andre Sinne finden. Ob es wohl in ſolchen Materien nicht leicht iſt, genau beſtimmte Eintheilungen feſtzuſetzen, ſo wollen wir ſie doch in folgende Klaſſen abſondern. Eine geringe Betrachtung wird uns zeigen, daſs es wirklich ſolche natürliche Vermögen in der menſchlichen Seele giebt, in welche Ordnung man ſie auch ſtellen mag.

In der erſten Klaſſe ſind die äuſſerlichen Sinne, die gemeiniglich dafür bekannt ſind.

In die andere ſetze ich die angenehmen Empfindungen, die uns regelmäſſige, harmoniſche und übereinſtimmende Gegenſtände, imgleichen die Begriffe der Gröſse und Neuheit verſchaffen. Dieſe können wir die Vergnügen der Einbildungskraft nennen; oder die Fähigkeit dazu können wir auch mit dem Namen des innern Sinns bezeichnen.

Die dritte Ordnung begreift diejenigen Empfindungen unter ſich, die ich gemeinnützige nenne, nämlich die Beſtimmung der Seele, ſich an andrer Glücke zu vergnügen, und bey ihrem Elende unruhig zu ſeyn. Dieſe

finden ſich in einigem Grade bey allen Menſchen, und wurden zuweilen von einigen der Alten *κοινονεημοσυνη* oder ſenſus communis genannt. Dieſer innere Schmerz des Mitleidens kann keine Geſichtsempfindung ſeyn. Er entſteht bloſs aus unſerer Meynung von dem Elende, das andre fühlen, und nicht unmittelbar vom ſichtbaren Anſehen.

Zur vierten Klaſſe zähle ich das moraliſche Gefühl, wodurch wir Tugend oder Laſter an uns oder andern empfinden. Dieſes iſt deutlich von den vorhergehenden Klaſſen unterſchieden; denn viele können von dem Glücke andrer ſtark gerührt werden, welche ſelten Tugend oder Laſter, an ſich und andern, als den Gegenſtand ihrer Handlungen betrachten; wie wir an der Liebe zu Verwandten, dem Mitleiden, der Freundſchaft, oder auch an der allgemeinen Menſchenliebe ſehen, welche unſer Glück und Vergnügen an das Glück der andern verknüpft, auch wenn unſer eigner Gemüthszuſtand dabey nicht in Betrachtung kommt, und wir durch keine Vorſtellung unſrer eignen Tugend vergnügt werden.

Die fünfte Klaſſe faſst das Gefühl der Ehre in ſich, welches den Beyfall oder die

die Dankbarkeit der andern für irgend eine gute Handlung, die wir gethan haben, zur nothwendigen Veranlaſſung unſers Vergnügens; und ihr Miſsfallen, ihren Tadel, und ihre Rachgier für ein von uns verübtes Unrecht, zur Veranlaſſung derjenigen unangenehmen Empfindung macht, welche wir Schaam nennen, auch ſelbſt in dem Falle, da wir kein weiteres Uebel von ihnen fürchten.

Es giebt vielleicht noch andre Empfindungen, die von allen aus den vorigen Klaſſen verſchieden ſind, als die Empfindung des Wohlſtandes, der Würde, und des Adels der menſchlichen Natur iſt; und wiederum bey den entgegengeſetzten Handlungen oder Umſtänden, des Unanſtändigen, des Niederträchtigen, des Unedlen, auch ohne irgend einen Begriff des moraliſchen Guten oder Uebels.

2. Aus der Empfindung des Guten oder Uebels in gewiſſen Gegenſtänden, Handlungen oder Begebenheiten entſtehen, vermittelſt der Beſchaffenheit unſerer Natur, in der Seele Begierden, für uns oder andere die angenehme Empfindung zu erlangen, wenn der Gegenſtand gut iſt, und die unangenehme Empfindung zu verhüten, wenn der Gegenſtand böſe iſt.

Es laſſen ſich alſo nach Maaſsgabe der Zahl unſerer Sinne, die menſchlichen Neigungen und Abneigungen in fünf Klaſſen abſondern, welche folgende ſind:

1. Die Begierde nach ſinnlichen Empfindungen, (worunter ich die äuſſerlichen, vornehmlich die Empfindungen des Geſchmacks und Gefühls, verſtehe), und Abneigung vor den entgegengeſetzten Schmerzen.

2. Die Begierde nach Vergnügungen der Einbildungskraft, oder des innern Sinns, und Abneigung gegen das, was ihnen zuwider iſt.

3. Die Begierde nach Vergnügen aus dem allgemeinen Glücke und Abneigung vor dem Schmerze, der aus andrer Elende entſteht.

4. Die Begierde nach Tugend und Abneigung vor dem Laſter, nach Maaſsgebung der Begriffe, die wir von der Abzielung gewiſſer Handlungen zum gemeinen Beſten oder Schaden haben.

5. Die Begierde nach Ehre, und Abneigung vor der Schande.

Da wir der Ueberlegung, des Gedächtniſſes, der Beobachtung und der

der **Beurtheilung** der verſchiedenen Abzweckungen gewiſſer Gegenſtände und Handlungen fähig, und nicht auf das Gegenwärtige allein eingeſchränkt ſind, ſo müſſen in uns, zu Folge unſerer **urſprünglichen Begierden**, gewiſſe **abſtammende Begierden** nach allem dem entſtehen, was wir uns als **dienlich zur Erfüllung der urſprünglichen** vorſtellen, und zwar nach Maaſsgebung der **Stärke** der urſprünglichen Begierde, und der eingebildeten **Nutzbarkeit** und **Nothwendigkeit** des vortheilhaften Dinges. Sobald wir uns alſo den Nutzen des **Reichthums**, oder der **Macht** zur Erfüllung irgend einer von unſern urſprünglichen Begierden denken, ſo müſſen wir auch darnach begehren. Daher entſteht denn die Allgemeinheit des Verlangens nach Macht und Reichthum, weil ſie die Mittel zur Befriedigung aller andern Begierden ſind.

Daraus folget, daſs der Einwurf ſeicht iſt, den einige aus der Allgemeinheit dieſer Begierden entlehnen, daſs die menſchliche Natur gänzlich **eigennützig** ſey, und jeder bloſs nach **ſeinem beſondern Vortheile** ſtrebe. Macht oder Reichthum nämlich ſind natürlicherweiſe eben ſo tüchtig, unſre **gemeinnützigen** Neigungen, oder

unſere tugendhaften Abſichten, als unſere eigennützigen zu befriedigen.

Ferner können die Geſetze und Gewohnheiten eines Landes, imgleichen die Gemüthsart unſerer Geſellſchaft, ſo ſeltſame Verknüpfungen von Begriffen in uns hervorgebracht haben, daſs einige Gegenſtände, welche an ſich ſelbſt für jeden unſrer Sinne gleichgültig waren, dennoch vermittelſt eines zufälligen angenehmen Begriffs unſre Begierden auf ſich ziehen; oder im Gegenfalle durch einen zufälligen unangenehmen Begriff die ſtärkſte Abneigung in uns hervorbringen.

Es giebt noch eine andere Eintheilung der Begierden, in Anſehung der Perſon, zu deren Beſtem wir etwas begehren oder verabſcheuen. Die Begierden, welche auf das gehen, was man als vortheilhaft für ſich ſelbſt betrachtet, können eigennützige, und die, wodurch wir nach dem ſtreben, was für andere nützlich iſt, und wobey wir uns nichts vortheilhaftes für uns ſelbſt denken, oder wenigſtens nicht in dieſer Abſicht ſie zu erfüllen ſuchen, können gemeinnützige, oder Begierden des Wohlwollens genannt werden. Dieſe Eintheilung begreift mehr unter ſich als die vorhergehen-

gehende, weil jede der bereits angegebenen Klaſſen ihr untergeordnet iſt, in ſo fern wir nämlich die fünf Gattungen des Vergnügens entweder für uns, oder für andre, begehren. Die vorige Eintheilung kann demnach als eine Untereintheilung dieſer letztern angeſehen werden.

Weil aber alle Menſchen von Natur eben ſowohl eine Selbſtliebe, als liebreiche, wohlwollende Neigungen haben, ſo kann der erſtern oft von den letztern, oder den letztern von der erſtern, widerſtritten werden; in jedem von dieſen Fällen iſt das handelnde Weſen unruhig und einigermaſſen unglücklich. Der erſte übereilte Anblick der menſchlichen Dinge ſtellt uns oft den eignen Vortheil ſo vor, als ob er dem allgemeinen gänzlich entgegengeſetzt ſey. Wenn man dieſes glaubt, ſo kann oft die Selbſtliebe die Menſchen zu allgemein ſchädlichen Handlungen, das heiſst, zu ſolchen Handlungen verleiten, die das Unglück Anderer zur unvermeidlichen Folge haben. Ich nenne diejenigen Handlungen, die andern zur Glückſeligkeit verhelfen, allgemein nützliche, und diejenigen, welche darauf abzielen, dem handelnden Weſen Glückſeligkeit zu verſchaffen, beſonders nützliche Handlungen, ſo wie ich unter Glückſelig-

ſeligkeit die angenehmen Empfindungen von irgend einer Art, oder einen fortgeſetzten Zuſtand ſolcher Empfindungen verſtehe.

Wenn nun dieſe natürliche Verſchiedenheit der Handlungen einmahl angenommen iſt: ſo entſtehen in Anſehung der Sittlichkeit zwey Hauptfragen: erſtlich, welche Eigenſchaft an einer Handlung unſere Wahl vielmehr als das Gegentheil, beſtimmt, oder, wofern die Seele ſich ſelbſt beſtimmt, welcher Bewegungsgrund, oder welche Begierde vielmehr zu einer Handlung, als zum Gegentheile davon, oder vielmehr zu einer Handlung, als zur Unterlaſſung derſelben, antreibt? Zweytens, welche Eigenſchaft unſern Beyfall vielmehr für eine Handlung, als für das Gegentheil derſelben, beſtimmt?

Hierauf antwortet Hutcheſon: es giebt ein moraliſches Gefühl, oder eine natürliche und unmittelbare Beſtimmung der Seele, die bey jedem Menſchen ſich findet, jede liebreiche Neigung, entweder in uns oder andern, und jede allgemein nützliche Handlung zu billigen, die, unſrer Meynung nach, aus ſolchen Neigungen herfließt, ohne bey unſerm Beyfalle

falle gegen dieſe Handlungen unſere eigene Glückſeligkeit in Betrachtung zu ziehen.

Dieſs Gefühl, das Hutcheſon nicht in dem Körper, ſondern ſo wie die Kraft zu urtheilen und zu ſchlieſsen in der Seele annimmt, läſst er aber nicht durch Vernunft gewirkt werden, ſondern behauptet vielmehr, es müſſe die Vernunft bey Beurtheilung der Handlungen ſich durch die Empfindungen leiten laſſen, mit denen dieſes Gefühl die Handlungen begleitet.

Tugend iſt demnach jede Handlung die das moraliſche Gefühl mit Beyfall begleitet; oder moraliſch gut iſt eine Handlung, wenn ſie aus einer wohlwollenden Neigung, oder der Abſicht, Andern ein ſelbſtſtändiges Gut zu verſchaffen herfliesst. Ein ſelbſtſtändiges Gut iſt dasjenige, welches mit allen ſeinen Nebenumſtänden und Folgen betrachtet, mehr Gutes in ſich hält, als das entgegengeſetzte Uebel austrägt.

Laſter iſt jede Handlung, die das moraliſche Gefühl miſsbilliget; oder, eine Handlung iſt moraliſch böſe, entweder wegen der Abſicht, ein ſelbſtſtändiges Uebel, es ſey ein allgemeines oder beſonderes her-

vorzubringen; oder wegen der Beſtrebung nach einem eignen oder beſondern, beziehenden Guten, wovon aber die handelnde Perſon konnte gewuſst haben, daſs es ein allgemeines ſelbſtſtändiges Uebel nach ſich ziehen würde. Denn auch der bloſse Mangel eines billigen Grades von Menſchenliebe macht eine Handlung böſe. — Selbſtſtändiges Uebel iſt dasjenige, das ſo viel Böſes in ſich begreift, welches alles Gute überwiegt. — Allgemeines Gut iſt dasjenige, welches auf die Glückſeligkeit des ganzen Syſtems empfindender Weſen abzielt; und allgemeines Uebel iſt das Gegentheil davon. Beſondres Gut iſt das, was auf die Glückſeligkeit eines Theils aus dieſem Syſtem abzweckt; beſonderes Uebel iſt das Widerſpiel davon. Eignes Gut oder Uebel iſt das, welches die handelnde Perſon ſelbſt anbetrifft. Beziehendes Gut oder Uebel iſt, irgend ein beſondres Gut oder Uebel, das die ihm entgegengeſetzten Nebenumſtände oder Folgen nicht genugſam erſetzt. — Allgemeines Uebel ſetzt man ſich beynahe niemahls, beſondres Uebel aber bloſs in heftigen Leidenſchaften zur Abſicht vor. — Leute von groſser Ueberlegung können ſich ein allgemeines ſelbſtſtändiges Gut zum wirklichen Zwecke vorſetzen. Aber die Tugend des gemeinen Haufens der Men-

Menſchen beſteht nur in ihrer Abſicht und Beſtrebung nach einem beſondern ſelbſtſtändigen Gute, das dem allgemeinen Gute nicht zuwiderläuft.

Beurtheilende Anmerkung.

Die Philoſophen, die von dem Grundſatz des ſittlichen Gefühls ausgehen, zu welchen, auſſer den bereits abgehandelten Shaftesbury und Hutcheſon, vorzüglich noch Smith, den wir gleich kennen lernen werden, und Hume 1) gerechnet zu werden verdienen, von dem ich nur einige Ueberzeugungen, die das moraliſche Gefühl betreffen, in dieſer Anmerkung anführen will, da ſie im weſentlichen wenig oder gar nicht von den Behauptungen des Shaftesbury und Hutcheſon unterſchieden ſind, — dieſe Philoſophen gehen, behauptet Kieſewetter, von dem Satze aus, daſs Tugend und Laſter allgemein für Tugend und Laſter anerkannt werden müſste, daſs eine Handlung durch das ſubjektive Urtheil eines einzigen nicht für rechtmäſsig oder unrechtmäſsig erklärt werden könne. Wenn jemand den andern ſeinen Feind, ſeinen Ne-

 ben-

1) Eſſays and Treatiſes. Vol. IV. New Edit. Lond. 1770. Appendix I. concerning moral ſentiment. — Deutſch, Vermiſchte Schriften. Hamburg, 1756. 8. Erſter Anhang.

benbuhler, ſeinen Gegner nennt, ſagt Hume, ſo will er dadurch nichts als ſein Urtheil über ihn ausdrücken; wenn er ihm aber den Namen eines Laſterhaften beylegt, ſo verlangt er, daſs jedermann in ſein Urtheil mit einſtimmen ſoll. — Dieſe Allgemeinheit des Urtheils nun, ſagen ſie, könne ſich nicht auf den Grundtrieb, ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern (Selbſtliebe) gründen, denn dieſer würde das Urtheil nur immer ſubjektiv gültig machen; es ſetzte dieſs vielmehr voraus, daſs jeder aus ſeinem beſondern, ihm eigenen Zuſtande herausgehe, und ſich in einen Geſichtspunkt ſtelle, den andere mit ihm gemeinſchaftlich haben; er muſs irgend einen allgemeinen Grundtrieb des Menſchen bewegen und eine Saite berühren, zu der in allen Menſchen ein Gleichlaut und eine Harmonie iſt. Dieſs iſt der Trieb des Mitgefühls, oder das Beſtreben, das Wohl ſeiner Nebenmenſchen zu befördern. Daſs der Trieb der Selbſtliebe nicht der alleinige Grund der moraliſchen Handlungen ſeyn könne, folgerten Hume und Shaftesbury auch aus dem Satz, deſſen Wahrheit die Erfahrung verbürgt, daſs wir die Handlungen, die ihrem Thäter allein Nutzen bringen, bey weitem nicht ſo hochſchätzen, als diejenigen, deren Nutzen ſich auf mehrere erſtreckt. Wenn man einen recht-

rechtſchaffenen Mann lieben will, ſagt Hume, verbreitet man ſich vorzüglich über Handlungen, aus denen Glück für die ganze Geſellſchaft erwuchs. — Die Vernunft, behauptet er ferner, kann von dem letzten Endzweck der menſchlichen Handlungen keinen Grund angeben, ſondern dieſer findet ſich in den Empfindungen und Neigungen der Menſchen, und hängt gar nicht vom Verſtande ab. Da nun die Tugend ein Endzweck iſt, fährt er fort, und ohne Sold oder Lohn, bloſs wegen der unmittelbaren Zufriedenheit, die ſie mittheilt, um ihrer ſelbſt willen wünſchenswerth iſt: ſo muſs nothwendig irgend ein innerer Geſchmack oder Gefühl, wie man es nennen will, vorhanden ſeyn, welches das ſittlich Gute und Böſe von einander unterſcheidet, das eine annimmt, und das andere verwirft. —

Nach dieſem Syſtem iſt, behauptet Schmid, der höchſte Grundſatz aller Moralität: folge deinem ſittlichen Gefühl; denke und handle alſo und zu dem Zwecke, daſs du angenehmer Empfindungen dieſes Sinnes theilhaftig werdeſt, und ſeinen Qualen entgeheſt.

Daſs es überhaupt Empfindungen gebe, die unſer praktiſches Urtheil öfters und

zwar

zwar nicht ſelten zweckmäſſig leiten, iſt Thatſache.

Daſs wir über Sittlichkeit und Unſittlichkeit, Recht und Unrecht und ähnliche Gegenſtände öfters ohne deutliches Bewuſstſeyn der Gründe urtheilen, ja ſogar ohne auch nur im Stande zu ſeyn, uns ſelbſt von dieſen Gründen hinterher beſtimmte Rechenſchaft abzulegen; und daſs die Richtigkeit dieſes Urtheils ſich öfters bey erfolgter genauer Unterſuchung bewährt, iſt ebenfalls Thatſache.

Daſs es ferner ein reines Intereſſe an ächter Moralität gebe, das von keinen anderweitigen Neigungen, welche unmittelbar und nothwendigerweiſe, noch auch mittelbarerweiſe und zufällig (durch Gewöhnung und Vergeſellſchaftung der Gemüthszuſtände) abhängt, darauf ſcheint die Beobachtung mehrerer Erſcheinungen des menſchlichen Gemüthes zu führen, und es läſst ſich durch keine Erfahrung widerlegen, die uns zwar auf andere Quellen von dergleichen Gefühlen aufmerkſam machen, aber dadurch keinesweges das Nichtvorhandenſeyn jener Quelle erweiſen kann.

Daſs es endlich mehr als eine Anlage unſeres ſinnlichen Begehrungsvermögens gebe, woraus

woraus feinere Gefühle und Neigungen entſtehen, welche die gröbere Sinnlichkeit zweckmäſsig einſchränken, und daher die Billigung der Vernunft im Ganzen erhalten und verdienen, dieſs ſetzt die empiriſche Pſychologie auſſer Zweifel.

Es iſt aber theils der Begriff, theils auch der Urſprung der Neigungen, die man feinere nennt, vieldeutig und zweifelhaft. Bald verſteht man darunter Neigungen, die dem Menſchen eigenthümlich ſind, z. B., die Neigung zum Verhältniſsmäſſigen; bald Neigungen, die zwar aus gröberer Sinnlichkeit entſpringen, aber durch den Einfluſs der Vernunft modificirt worden ſind, z. B. jeder gemäſſigte, zweckmäſſig geleitete Naturtrieb; bald geſellige Neigungen, die eben um deswillen den groben, ſelbſtiſchen Eigennutz beſchränken, und die moraliſchen Wirkungen der Vernunft begünſtigen, z. B., ſympathetiſche Neigungen.

Das Daſeyn dieſer Neigungen erklärt man theils durch die Behauptung angeborner (z. B., geſelliger) Inſtinkte, theils durch Einfluſs der Einbildungskraft und des feinern Eigennutzes, theils auch durch Einwirkung der Vernunft.

Die Wirkſamkeit aller bisher angezeigten Neigungen und Gefühle iſt

1) theils

1) theils abhängig von andern Neigungen, von ihrer natürlichen Richtung durch Temperament, und von ihrer zufälligen Beſtimmung durch Umſtände und Erziehung; Sie iſt alſo

2) der Richtung und dem Grade nach verſchieden bey verſchiedenen Menſchen und zu verſchiedenen Zeiten;

3) folglich nicht abſolut, allgemein und nothwendig;

4) noch auch vollkommen beſtimmt und rein, durch bloſse Beobachtung des Gefühls, von andern Gefühlen, die durch andere Triebe erzeugt werden, zu unterſcheiden; endlich

5) den Geſetzen aller andern Triebe und Gefühle gleichmäſsig unterworfen.

Zur ſichern und letzten Grundlage praktiſcher Regeln können dieſe dunkeln Urtheile und Gefühle keineswegs dienen; weil

1) die Vernunft es unmöglich billigen kann, lieber unentwickelten und bloſs klar oder dunkel vorgeſtellten, als ſolchen Regeln zu folgen, von deren Inhalt und Grund wir ein deutliches Bewuſstſeyn haben. Die Ausſprüche der dunkel wirkenden Vernunft ſind dem Miſsverſtande und der Entſtellung durch unſere Leidenſchaften und

und Vorurtheile ſehr ausgeſetzt; es iſt Pflicht, ſie zu entwickeln, und ihre Anwendung ſicherer zu machen, und nur dann dem undeutlichen Urtheile zu folgen, wenn wir entweder ſchnell entſcheiden und handeln müſſen; oder durch vorausgehende Uebung und praktiſche Aufklärung gewöhnt ſind, auch ohne langſame Ueberlegung vernunftmäſsig und beſtimmt zu verfahren. Das abſolute Geſetz, wornach das Urtheil, wenn es moraliſch ſeyn ſoll, erfolgt, und wornach auch ſeine Gültigkeit geprüft werden muſs, iſt immer ein Erzeugniſs der objektiven Vernunft, und jedes dunkle moraliſche Urtheil iſt theils die unmittelbare Folge derſelben, theils die Bedingung, die vor ihrer Entwickelung zu deutlichen Begriffen und Urtheilen vorausgeht, theils auch ſelbſt die Folge ihrer Entwickelung.

2) Die eigentlichen Gefühle, die man moraliſch zu nennen pflegt, ſind eben ſo untauglich dazu; denn

a) das reine moraliſche Intereſſe iſt, als ein ſolches, nur durch ſein Kauſalverhältniſs als reine und unmittelbare Wirkung zu ſeiner Urſache, der Vorſtellung eines vernünftigen Sittengeſetzes, erkennbar und von fremdartigen Gefühlen unterſcheidbar. Als bloſſes Gefühl

Gefühl angeſehen, hat es keinen allgemein entſcheidenden Vorzug der Stärke und Lebhaftigkeit vor andern Gefühlen; noch auch der Dauer, wenn man von der Nothwendigkeit ſeines Grundes abſtrahirt, und lediglich der Beobachtung nachgeht. Es muſs alſo ein Vernunftgrund vorhanden ſeyn, dieſs Gefühl vor den übrigen auszubilden, und ihm ein Uebergewicht zu verſchaffen, das ihm von Natur nicht eigen iſt. Wollte ich ihm um ſeiner ſelbſt willen folgen, als Vergnügen betrachtet, ſo würde ich theils dieſes Vergnügen ſelbſt dadurch zerſtören, weil das Bewuſstſeyn des ſittlich Guten, woran es geknüpft iſt, das Bewuſstſeyn der Uneigennützigkeit in ſich ſchlieſst (welches Bewuſstſeyn wegfallen muſs, ſobald ich lediglich um des Vergnügens willen handle); theils würde die Kultur dieſer Anlage zugleich eine Quelle vieler moraliſchen Leiden für mich eröffnen; theils würden andere Triebe ſich öfters lebhafter regen, deren Befriedigung mir innigere Freuden verſpräche, und vielleicht die Gewiſſensbiſſe erträglich machte. Folge ich ihm aber deshalb, weil es vernunftmäſsig, aus Vernunft entſprungen, und meiner Würde gemäſs iſt, ſo iſt nicht dieſs Gefühl, ſondern ſeine

ſeine Quelle, Vernunft, das oberſte Sittenprincip.

b) Die übrigen ſittlich - analogen Empfindungen können aus mehrern Urſachen nicht wohl Gründe zu einer oberſten praktiſchen Geſetzgebung werden. Die überthieriſchen (äſthetiſchen) Neigungen können und dürfen nicht überall und unumſchränkt über die thieriſchen herrſchen, weil die Menſchheit ſelbſt ohne das Thieriſche im Menſchen nicht beſtehen kann. Ihre Befriedigung verſchafft uns auch nicht überall den gröſsten Genuſs, und giebt uns zwar wegen ſeiner Mittheilungsfähigkeit in den Augen der Geſellſchaft einen äuſsern Vorzug, in dem eignen Bewuſstſeyn aber, ohne Bezug auf ein höheres Geſetz der Vernunft, keinen innern Werth und Vorzug vor dem gemeinen, niedrigen Eigennutz. Dieſs gilt auch von den geſelligen und ſympathetiſchen Neigungen, deren blinde Befolgung ausſchweifen, und ſelbſt die Legalität der Handlungen aufheben kann, und wenigſtens keinen innern, ſelbſterworbenen Werth giebt; deren vernünftige Leitung aber zwar ſowohl äuſſere als auch innere Sittlichkeit hervorbringt, aber ſchon durch ihren Begriff auf ein höheres, leitendes Prin-

Princip zurückweiſt. Beyde Arten von Neigungen werden von der Vernunft im Allgemeinen, aber nicht unumſchränkt gebilliget. Ein gutes Herz kann mit einem ſchwachen Verſtande und mit einem ſchlechten Charakter, ohne richtige Grundſätze, beſtehen. Solche Neigungen endlich, die von der Vernunft durch politiſche und ſittliche Regeln modificirt, in Abſicht auf ihr Verhältniſs der Gröſse beſtimmt, und in der Wahl ihrer Objekte geleitet worden ſind, veredlen zwar den Charakter und das Betragen, aber nur vermöge des Einfluſſes der Vernunftprincipien, den ſie empfingen. Dieſe Grundſätze, auf denen aller Werth der Geſinnungen und des Lebens zuletzt beruht, ſind aber ſelbſt verſchiedener Steigerungen zu höherer bis zur höchſten Allgemeinheit und Zweckmäſsigkeit fähig, und nur die Uebereinſtimmung mit einem abſolut oberſten Princip kann ihnen das Gepräge ächter Sittlichkeit aufdrücken.

Wir ehren zwar billig dieſe Natureinrichtungen, die uns moraliſcher Empfindungen fähig machen, als zweckmäſsig angelegte Werkzeuge in unſerm menſchlichen Mechanismus, welche theils die äuſſern Zwecke

der Moralität (die Erfolge für die Sinnenwelt) vor ihrer Entwickelung bewirken, und nachher noch dieſelben ſichern und unterſtützen; theils zur Entwickelung der moraliſchen Vernunft nähern oder entferntern Anlaſs geben, theils auch die Wirkſamkeit ihrer Grundſätze auf den ſinnlichen Theil des Menſchen entweder erleichtern, oder (was das reine ſittliche Gefühl betrifft) überall erſt möglich machen. Wir erkennen daraus (jedoch nur unter Vorausſetzung eines höheren Grundſatzes) die Verbindlichkeit, ihnen eine zweckmäſsige Kultur zu geben. Allein ſie können auch ſchon um deswillen nicht Quelle der Erkenntniſs des Sittlichguten für alle vernünftige Geiſter ſeyn, weil wir ſie (ſofern wir ſie bloſs aus Erfahrung kennen, und nicht aus dem Verhältniſs der Vernunft zur Sinnlichkeit a priori ableiten) nur als menſchliche Eigenſchaften, und auch dieſs nur in unſerer gegenwärtigen Lebensperiode, betrachten dürfen. Dieſe höhere Ableitung führt aber auch auf einen höheren Grundſatz der Moral, und auf eine tiefer liegende Quelle der Sittlichkeit.

Smith.

Smiths Theorie der ſittlichen Gefühle unterſcheidet ſich, wie auch der vortreffliche deutſche Ueberſetzer bemerkt, von der Hutcheſonſchen dadurch auffallend genug, daſs Hutcheſon auſſer den Urtrieben der Selbſtliebe und der Sympathie, auch noch den des moraliſchen Sinnes annimmt, um in Kolliſionsfällen zwiſchen beyden entſcheiden zu können: Smith aber den letzten gänzlich verwirft und das Mitgefühl für hinreichend hält, die Selbſtliebe zu beſchränken und den Willen pflichtmäſsig zu beſtimmen.

Das ganze Werk zerfällt in ſechs Haupttheile, von denen der erſte ſich mit dem Schicklichen im Handeln beſchäfftigt; der zweyte das Verdienſt und Miſsverdienſt oder die Gegenſtände der Belohnung und der Strafe abhandelt; der dritte den Grund unſerer Urtheile über eigene Geſinnungen und eigenes Betragen, und das Pflichtgefühl unterſucht; der vierte den Einfluſs der Nutzbarkeit auf das Billigungsgefühl auseinanderſetzt; der fünfte den Einfluſs der Mode und Gewohnheit auf die Gefühle der ſittlichen Billigung und Miſs-

Miſsbilligung abwägt; und der ſechſte endlich von Syſtemen der Moralphiloſophie handelt.

Umſonſt ſucht man in dieſem Werke nach einem Allgemeinbegriff der Tugend. Es ergiebt ſich jedoch, daſs Smith nichts anders unter ihr verſtanden haben wolle, als was auch Hume darunter verſteht, nämlich den allgemein gebilligten Charakter der Handlungen.

Alle Handlungen, die ſich zu allgemeiner Billigung qualificiren, ordnet er in zwey Klaſſen: Schickliche, oder ſolche, deren Triebfeder der unpartheyiſche Dritte billiget; und Verdienſtliche, oder ſolche, deren wohlthätige Tendenz dem Dritten Billigung abnöthiget.

Schicklich erſcheinen die Handlungen, nach ſeiner Behauptung, dem unpartheyiſchen Zuſchauer dann, wann er findet, daſs der Affekt, der die Handlung erregte, der Veranlaſſung, die den Affekt erregte, vollkommen angemeſſen ſey. Verdienſtlich erſcheinen ſie ihm, wann er findet, daſs die Tendenz der Handlung die Dankbarkeit deſſen, der durch die Handlung afficirt wird, errege, und ſeine Bereitwilligkeit, ſie zu erwiedern in Anſpruch nehme.

Ihrer Veranlaſſung angemeſſen ſcheinen die Affekten dem Zuſchauer dann, wann er ſich in die Lage des Handelnden hineindenkt, ſeinen Fall auf ſich überträgt, und wahrnimmt, daſs er an ſeiner Stelle gerade ſo afficirt worden wäre, wie jener afficirt wurde, das iſt, wann er mit dem Affekt des Handelnden ſympathiſirt.

Des Dankes und der Belohnung würdig ſcheinen die Handlungen dem Zuſchauer dann, wann er ſich in die Stelle deſſen, der die wohlthätige Tendenz der Handlungen an ſeinem Ich empfindet, verſetzt und fühlt, daſs er in ſeiner Lage Dankbarkeit gegen den Handelnden, und Verlangen, ſeine Wohlthat zu erwiedern, empfinden würde, das iſt, wann er mit der Dankbarkeit des Behandelten ſympathiſirt.

Es iſt alſo der Quell der Billigung und Miſsbilligung, die der verſchiedenartige Charakter der Handlungen uns abdringt, kein anderer, als die Sympathie, oder der allen Menſchen eigene Hang, ihren Platz mit dem Platz eines andern zu vertauſchen, und ſo ſeine ganze Perſönlichkeit, ſeine Geſinnungen, Affekten und Leidenſchaften zu theilen und gleichſam ſich ſelber zuzueignen.

Die

Die Sympathie iſt demnach das wahre Billigungsprincip.

Bloſs die Sympathie iſt es, die den hehren, hohen und ehrfurchtswürdigen Tugenden, den Tugenden der Selbſtverläugnung und Selbſtbeherrſchung, ihre Majeſtät gewährt, indem ſie es iſt, die den Afficirten in den Stand ſetzt, die Accente ſeines Affekts zu einer ſolchen Tiefe herabzuſtimmen, daſs der kaltblütige und uneingenommene Dritte mit ihm ſympathiſiren könne; welcher ſodann den Grad der Anſtrengung berechnet, den eine ſolche Sammlung und Gefaſstheit des Geiſtes, der unter ſo unregierſamen Leidenſchaften arbeitet, koſten müſſe, und dem, der ihrer fähig iſt, gerechte Bewunderung zollt.

Bloſs die Sympathie iſt es, die auch den holden, milden und liebenswürdigen Tugenden, den Tugenden der Menſchlichkeit, Wohlthätigkeit und Leutſeligkeit ihre ganze Schönheit und Lieblichkeit ertheilt, indem eben dieſe Tugenden in der Bruſt des unpartheylichen Dritten eine doppelte Sympathie erregen, die eine mit der wohlthätigen Tendenz der Handlung, die andre mit der Dankbarkeit deſſen, der ihre wohlthätigen Wirkungen an ſeinem Selbſt empfindet.

Die Sympathie iſt es, die die wilden, rauhen und ungeſelligen Leidenſchaften, die uns Zorn, Rachgier, Bosheit, Grauſamkeit und Tyranney ſo abſcheulich macht, indem es uns theils unmöglich iſt, mit der Triebfeder ſo ſchädlicher Affekten zu ſympathiſiren, theils aber auch das Mitgefühl mit denen, die durch ſie gefährdet werden, uns wider ſie empört und zu ähnlichen Empfindungen wider jene, die ſich ihnen überlaſſen, aufregt.

☞ Die Sympathie der Menge iſt es, die uns hohe Würden, oder groſse Reichthümer in ſo blendendem Lichte zeigt, indem mit dem Reichen und Mächtigen alle Welt ſympathiſirt, während der Arme und Niedrige in ſeinem einſamen Winkel unbemerkt und unbewundert verſchmachten kann.

Das Bewuſstſeyn dieſer Sympathie der Menge mit ſeinen unbedeutendſten und gleichgültigſten Handlungen iſt es, das den Groſsen und Reichen ſo zuverläſſig und ſo ſicher, ſo freymüthig und ungezwungen, das es ihm ſo leicht macht, bey aller Gelegenheit mit einer Art von feinem Anſtande und gutem Ton zu verfahren, während der Arme und Niedrige, wohl wiſſend, wie wenig er auf das Mitgefühl der Menge rechnen könne,

könne, ſcheu, blöde und ſchüchtern iſt, und dadurch allen ſeinen Handlungen einen Anſtrich von linkem und plumpem Weſen giebt.

Aus einer Menge einzelner Beobachtungen über die Natur der Handlungen, mit denen die Menſchen zu ſympathiſiren oder nicht zu ſympathiſiren pflegen, abſtrahiren wir uns am Ende gewiſſe allgemeine Regeln des Betragens, und gelangen zu einer Fertigkeit, über den Werth oder Unwerth ſowohl unſerer eignen als fremder Handlungen zu richten, ſo daſs jene Regeln und dieſe Fertigkeit, die das eigentliche Pflichtgefühl iſt, nichts anders ſind, als Produkte unſerer ſympathetiſchen Erfahrungen.

Bloſs die Sympathie iſt es, die eine habituell tugendhafte Seele ſo glücklich macht, indem ſie es ſich bewuſst iſt, wie ſehr die Menſchen mit den Triebfedern ſowohl, als mit der Tendenz ihrer Handlungen ſympathiſiren, oder, falls ſie es auch nicht thäten, wie ſehr ſie dieſer Sympathie dennoch würdig ſey, und wie gewiſs ſie ſie erhalten würde, wenn die Welt ſie in ihrem rechten Lichte ſähe.

Das Bewuſstſeyn im Gegentheil, wie ſehr es Gegenſtand des Abſcheues der Menſchen

 ſey,

ſey, oder wenigſtens zu ſeyn verdiene, wie ganz es der ſüſſen Sympathie ermangeln, und von der ganzen Gattung gehaſst und verwünſcht werden müſſe, wenn es ihr in ſeinem wahren Lichte erſchiene, iſt die wahre Strafe des Laſters, und die Quelle aller geheimen Schrecken und Foltern eines böſen Gewiſſens.

Jene Ruhe des Tugendhaften und dieſe Angſt des Böſewichts wächſt, wenn ſie ſich erinnern, jener, wie ſehr ſelbſt das höchſte Weſen mit ſeinen Geſinnungen und Handlungen ſympathiſire, dieſer, wie ſehr die ſeinigen von demſelben gehaſst und verabſcheut werden. Hieraus entſpringt alle Erwartung von Belohnungen und Strafen in einem andern Leben, alles Büſsen und Sühnen, alles Opfern und Wegweihen, alle Religion und Deiſidämonie.

Die Sympathie iſt alſo das groſſe Triebrad der Geſelligkeit, der lautre Quell der Tugend, der Grundpfeiler aller Sittlichkeit, und das ächte Princip aller Billigung.

Beurtheilende Anmerkung.

Obgleich der Grundſatz des ſittlichen Gefühls ſchon bey der Betrachtung des Hutche-

cheſonſchen Moralſyſtems gewürdiget iſt: ſo ſcheint mir doch die von dem deutſchen Ueberſetzer in der Vorrede ſeines Werks mitgetheilte, eben ſo treffende als angenehm ausgedruckte Beurtheilung der Smithſchen Theorie hier eine Stelle zu verdienen.

Man ſieht, behauptet er, daſs unſer Philoſoph nicht auf dem halben Wege ſtehen geblieben, und daſs Inkonſequenz, der herrſchende Fehler der antikritiſchen Hälfte unſerer Moraliſten, der ſeinige eben nicht ſey. Man ſieht aber auch ſogleich daſs ſeine Hypotheſe an eben der Dürftigkeit, Unzulänglichkeit und, wenn ich ſo ſagen darf, Erbetteltheit kränkle, an welcher jedes aus Gefühlen und Erfahrung abgeleitete Moralprincip, eben ſeines Urſprungs halber, nothwendig kränkeln muſs. Abſtrahirt man aus Smiths Theorie die Formel, die er uns als praktiſches Geſetz aufdringt, ſo wird es folgende ſeyn: Handle ſo, daſs der unpartheyliche Dritte mit der Triebfeder und mit der Tendenz deiner Handlungen ſympathiſiren könne! Offenbar ſezt dieſer Imperativ die Sympathie des Dritten als Objekt voraus, welches auf das Begehrungsvermögen des Handelnden bezogen, in demſelben ein Wohlgefallen an ihm, und ſomit auch ein Verlangen nach ſeiner Verwirklichung

lichung erregt. Er bringt alſo die Materie des Wollens, als Bedingung ſeiner Möglichkeit, in das vermeintliche praktiſche Geſetz hinein, appellirt von der allgemein geſetzgebenden Form der reinen praktiſchen Vernunft an den niedern Gerichtshof des pathologiſchen Begehrungsvermögens, unterwirft den Willen der Sinnlichkeit, (gleichviel, ſey ſie die gröbere, die feinere!), gründet eine fremde Geſetzgebung, feſſelt die Freyheit, und zerſtöhrt die Sittlichkeit unwiederbringlich. Das Princip der Sympathie mag alſo immerhin ein hypothetiſcher Imperativ ſeyn! Auf den Namen des einzig kategoriſchen kann es keinen Anſpruch machen. Es mag immerhin eine Rathgebung der Klugheit ſeyn, ein praktiſches Geſetz wird es nicht heiſſen können. Das wahre praktiſche Geſetz wird nur nach gänzlicher Abſtraktion von aller Materie des Wollens durch die Form der Vernunft gegeben ſeyn, und die richtenden Merkmahle, an denen man es erkennen wird, ſind: Erſtheit, objektive Allgemeingültigkeit und abſolute Nothwendigkeit. Das Princip der Sympathie iſt nicht das erſte; denn die raſtlos nach Einheit und Totalität trachtende Vernunft ſieht ſich nothgedrungen, weiter zu fragen: wozu, woher, warum dieſe Verbindlichkeit, die Sympathie

des

des Dritten zu gewinnen? Es iſt nicht allgemeingültig; denn es paſst nur für Weſen, die wie wir organiſirt, und wie wir mit einem Begehrungsvermögen ausgeſtattet ſind, das durch Luſt und Unluſt pathologiſch beſtimmbar iſt. Eben ſo wenig iſt es abſolut nothwendig; denn es liefert nichts, als eine ſubjektive Maxime, eine höchſtens im Durchſchnitt zutreffende Regel, die aus Daten der Erfahrung abgezogen ward. Es qualificirt ſich alſo keinesweges zum oberſten Moralprincip.

Home.

Die Ueberzeugungen dieſes ſcharfſinnigen Kritikers über die Natur der Sittlichkeit ſind, wie mich dünkt, in folgenden Sätzen enthalten.

Wenn man dem Urſprunge der Naturgeſetze, die die Menſchen verbinden, nachdenkt, ſo geräth man ohne Mühe auf folgende Betrachtungen. Erſtlich, unter zwey Dingen kann keine engere Verbindung Statt finden, als die Verbindung zwiſchen dem Weſen und ſeinen Handlungen. Denn dieſs iſt eine Verbindung der Urſache und der Wirkung.

kung. So wie das Weſen iſt, müſſen auch die Handlungen ſeyn. Zweytens, die verſchiedenen Klaſſen, worinn die Natur die lebendigen Geſchöpfe vertheilt hat, ſind nicht mehr durch ihre äuſſerliche Geſtalt, als durch ihre innere Einrichtung verſchieden, die ſich durch eine gewiſſe Einförmigkeit des Verhaltens, das einer jeden Art eigenthümlich iſt, an den Tag legt. Drittens, eine jede Handlung, die der gemeinſchaftlichen Natur der Sache gemäſs iſt, wird als regelmäſſig und gut betrachtet. Sie ſtimmt mit der Ordnung und mit der Natur überein. Wenn aber ein Weſen vorhanden iſt, das in ſeiner Beſchaffenheit von andern ſeiner Art abgeht, ſo werden die Handlungen dieſes Weſens, wie genau ſie auch ſeiner beſonderen Einrichtung gemäſs ſind, uns doch ungereimt und unordentlich ſcheinen, und in uns ein Gefühl von Miſsfallen erwecken; gleich als ob wir einen Menſchen mit zwey Köpfen und vier Händen ſähen. Dieſe Betrachtung leitet uns zu dem wahren Urſprunge der Naturgeſetze. Sie müſſen alle aus der allgemeinen Natur der Menſchen, die wir bey einem jeden antreffen, der kein Ungeheuer iſt, hergeleitet werden.

Da wir in eine groſse Welt geſetzt ſind, mit Weſen und Dingen umgeben, die uns theils

theils wohlthätig, theils ſchädlich ſind: ſo ſind wir auch ſo gebildet, daſs kaum irgend eine Sache uns gleichgültig iſt. Jedes macht uns entweder Vergnügen oder Miſsvergnügen.

In Anſehung der Gegenſtände des Geſichts wird alles, was Vergnügen macht, ſchön, alles was uns Miſsvergnügen macht, häſslich genannt.

Ob dieſs nun aber gleich die eigentliche Bedeutung der Wörter Schönheit und Häſslichkeit iſt, ſo geht es ihnen doch eben ſo, wie den andern, die einen lebhafteren Begriff, als gewöhnlich, erwecken. Sie werden in einem figürlichen Verſtande faſt von einer jeden Sache gebraucht, die ein ſtärkeres Vergnügen oder Miſsvergnügen erweckt, wenn dieſe Empfindungen noch keinen beſonderen, ihnen eigenthümlichen Namen haben.

Unter allen Gegenſtänden erwecken die menſchlichen Handlungen den höchſten Grad des Vergnügens, oder des Miſsvergnügens, und ſie ſind der höchſten Schönheit oder Häſslichkeit fähig. Bey ihnen vereinigen ſich alle Umſtände: die Schicklichkeit oder Unſchicklichkeit der Mittel, der gute oder böſe Endzweck, die Abſicht des Urhebers, welche ihnen den beſonderen Charakter ſchickli-

cher,

cher, rechter und anſtändiger, oder unſchicklicher, unrechter und unanſtändiger Handlungen giebt. Dieſs ſind einfache Begriffe, von denen man weiter keine Beſchreibung geben, und die man nicht anders erklären kann, als durch die Wörter, wodurch ſie angezeigt worden. Jeder darf nur unterſuchen, was in ſeiner Seele vorgeht, wenn ſie an eine Handlung, die aus überlegter Abſicht herrührt, denkt, ſo wird er bald die Bedeutung dieſer Wörter und die Vorſtellung, die ſie anzeigen, entdecken.

Wir finden demnach die Natur des Menſchen ſo gebildet, daſs er ſich einige Handlungen als ſchickliche, rechte und anſtändige, andere als unſchickliche, unrechte und unanſtändige vorſtellet. Die Handlungen, die er aus dem erſten Geſichtspunkte anſieht, billiget er, und lobt den, der ſie verrichtet, weil er ſeine Schuldigkeit gethan hat; die letzteren miſsbilliget er. Dieſer vorzügliche Umſtand giebt der Schönheit und Häſslichkeit der menſchlichen Handlungen ein Recht zu beſonderen Namen. Man nennt ſie moraliſche Schönheit und moraliſche Häſslichkeit. Daher entſpringt die Sittlichkeit oder Unſittlichkeit der menſchlichen Handlungen. Daher bekömmt die Kraft und das Vermögen, wo-

durch

durch wir dieſen Unterſchied unter den Handlungen wahrnehmen, den Namen des moraliſchen Gefühls, welches in uns zugleich eine Empfindung von verdienter Strafe und eine Furcht, daſs ſie an uns vollzogen werde, erweckt, wenn wir unſere Pflichten übertreten, ſo wie es uns im Gegentheil mit ſüſſen Freuden lohnt, wenn wir ſie treulich erfüllt haben.

Der Beyfall und Tadel der Menſchen kann der Sittlichkeit nicht zum Grunde gelegt werden; denn er iſt ein viel zu ſchwacher Grund.

Das Gewiſſen, oder das moraliſche Gefühl iſt, eigentlich zu reden, kein Principium unſerer Handlungen, ſondern ihr Führer und Regierer; es ſoll die eine Triebfeder ſtärken, die andere mäſsigen, und einer vor der andern den Vorzug geben, wenn ſie einander entgegengeſetzt ſind. Es iſt die Stimme Gottes in uns, die unſere Begierden und Leidenſchaften regiert, und uns zeigt, welche unrechtmäſsig ſind.

Die Herrſchaft des Gewiſſens beſteht nicht bloſs in einer Handlung der Ueberlegung. Sie entſpringt vielmehr aus einem unmittelbaren Gefühl, das ſich ohne alle Ueberlegung ſogleich, wenn der Gegenſtand ſich darſtellet,

unſerer bemächtiget. Wir empfinden, daſs dieſe oder jene Handlung Pflicht iſt: eine Schuldigkeit, wozu wir unumgänglich verbunden ſind, und auf dieſen Umſtand gründet ſich die Herrſchaft des Gewiſſens.

Von dem moraliſchen Gefühl müſſen, wie ſchon bemerkt, die in unſerer Natur liegenden Triebfedern der Handlungen wohl unterſchieden werden. Die wahren und richtigen Triebfedern unſerer Thätigkeit, die dem Menſchen als Menſchen zukommen, und das ausmachen, was man die allgemeine menſchliche Natur nennen kann, ſind 1) die Selbſterhaltung, 2) die Selbſtliebe, oder das Verlangen nach unſerer eigenen Glückſeligkeit, 3) Liebe der Gerechtigkeit, 4) Liebe der Wahrheit, 5) Treue, 6) Dankbarkeit, 7) Wohlwollen.

Manche andere Triebfedern wirken inſtinktartig bey beſonderen Gegenſtänden, ohne daſs Vernunft und Ueberlegung einigen Theil daran hat; wie die Begierde nach Speiſe, die thieriſche Liebe, andere beſondere Begierden, Leidenſchaften und Neigungen, als Ehrſucht, Geldgeitz u. ſ. w., und machen die beſondere Natur dieſes oder jenes Menſchen aus, weil ſie unter einzelnen Perſonen auf ſehr verſchiedene Art vertheilet

 ſind.

ſind. Es iſt der Zweck des allgemeinen Triebes der Selbſtliebe, die Befriedigung dieſer beſonderen Triebe zu ſuchen. —

Die Triebfedern ſind die Grundurſachen der Handlungen. —

Die Geſetze der Natur könnten vielleicht am richtigſten beſchrieben werden, als Regeln unſeres Verhaltens, die auf natürliche Triebe und Grundſätze gebaut, von dem moraliſchen Gefühl gebilliget, und von natürlichen Strafen und Belohnungen eingeſchärft werden.

Es giebt Haupttugenden und Hülfstugenden. Erſtere ſind ſolche, die zur Erhaltung der Geſellſchaft nothwendig, und eben deswegen unſerer Willkühr und Wahl gänzlich entzogen ſind; die letzteren ſind ſolche, die zu dem Wohlſeyn der Geſellſchaft dienen, und unſerer eigenen Wahl überlaſſen bleiben. Die erſteren werden von uns durch die Empfindung als unumgänglich nothwendig erkannt, und die Uebertretung dieſer Geſetze, die dieſen Theil unſerer Aufführung regieren, wird von ſtrengen und unfehlbaren Strafen begleitet. Den letzteren iſt der Charakter der Nothwendigkeit nicht eingedrückt, und

ihre Uebertretung ziehet kein Gefühl der Schuld nach ſich. Dafür aber werden uns dieſe Tugenden durch die ſtärkſten Empfindungen der moraliſchen Schönheit, und durch die höchſte Stufe des Beyfalls, den ſie bey uns ſelbſt und bey andern finden, empfohlen. In Anſehung der erſteren haben wir keine Freyheit, ſondern wir müſſen ſo und nicht anders handeln. In Anſehung der letztern können wir jedem natürlichen Triebe frey nachhängen, ſo lange nämlich die Handlung von dem moraliſchen Gefühl nicht gemiſsbilliget wird. Aus dieſem kurzen Entwurfe können alle Geſetze der Natur, welche die menſchlichen Handlungen regieren, hergeleitet werden.

In dem Verſuche über Freyheit und Nothwendigkeit zeigt ſich Home als einen eifrigen Determiniſten, der die Gründe für dieſe Theorie ſcharfſinnig auseinander ſetzt, die ihr entgegenſtehenden Schwierigkeiten einſieht, und ſich viele Mühe giebt, ſie zu heben; der endlich auch die Folgen aufrichtig eingeſteht, die aus ſeiner Lehre flieſsen.

Beurtheilende Anmerkung.

Es iſt freylich nicht zu läugnen, daſs Home einzelne Züge der moraliſchen Natur des Men-

Menſchen richtig auffaſst, und einige brauchbare Bemerkungen darüber feſtſetzt. Allein eben ſo wenig iſt es auch zu verkennen, daſs er ſeinen Gegenſtand keineswegs von allen Seiten betrachtet, und das Mannichfaltige des gefundenen Stoffes gehörig vereinfacht. Seine Behauptungen erſcheinen vielmehr als Reſultate einer bloſs empiriſchen Expoſition der Sittlichkeit, die, eben weil die Abſtraktion nicht vollendet, und der Begriff nicht bis auf ſeine erſten Beſtandtheile zurückgeführt wird, oft dunkel, oft halbwahr, oft ſchwankend ſind, und eben deswegen nicht auf Allgemeingültigkeit gegründete Anſprüche machen können. Das Ganze erweckt kein deutliches Bild in der Seele des Leſers, und kann ihm nicht zu einem Thema dienen, das von ſeinem eigenen Bewuſstſeyn bey aufmerkſamer Reflexion über daſſelbe ausgeführt und gerechtfertiget würde. So zuſammengeſetzt die ſittliche Natur des Menſchen auch in der Erfahrung erſcheinen mag: ſo bewundernswürdig iſt doch die Symplicität, in welcher ſie ſich dem Auge des tiefern Forſchers zeigt, und zu welcher ſich alle verſchiedenen einzelnen Theile aneinanderſchlieſſen. Die, ihrem Weſen gemäſs nach Einheit und Totalität ringende Vernunft weiſs die noch ſo entgegengeſetzt ſcheinenden Wirkungen im Leben, welche dem erſten Anblicke

nach auf eben ſo viele verſchiedenartige Urſachen und Grundvermögen ſchlieſsen laſſen, ſo zu verketten, das Gemeinſchaftliche derſelben ſo treffend auszuheben, die weſentlichen Berührungspunkte von den zufälligen ſo ſcharfſinnig zu unterſcheiden, daſs alle Räder des menſchlichen Herzens in zwey Hauptgetriebe greifen, und das Begehrungsvermögen, in weiterer Bedeutung des Wortes ſich in das Streben nach Genuſs und in praktiſche Vernunft auflöſt, von welchen beyden Grundtrieben die Freyheit des Willens, als die dritte, bey jeder Willenshandlung im Gemüthe vorgehende, Thatſache wohl unterſchieden werden muſs. Dieſe Zergliederung und Vereinfachung der Grundvermögen unſerer ſittlichen Natur überſah und vernachläſſigte der ſonſt ſo ſcharfſinnige Kritiker; ſo wie alle übrigen Moralphiloſophen bis auf die Erſcheinung der Kritik der praktiſchen Vernunft ſich dieſes Fehlers ſchuldig machten. Daher finden wir bey ihm nirgends eine beſtimmte Erklärung vom Begehren, vom reinen Wollen, von ſittlicher Güte, von Pflicht und Recht; daher nimmt er ſo viele Triebfedern der Handlungen an, kann er die einzelnen Regeln des Verhaltens nicht auf einen erſten und allgemeinen Grundſatz zurückführen; darum endlich ſieht er ſich genöthiget, in Anſehung

hung unſerer Handlungen nur eine eiſerne Nothwendigkeit gelten zu laſſen, den Determinismus mit Scheingründen zu bewaffnen, und alle die ſchrecklichen Folgen einzugeſtehen, die bey einiger Konſequenz aus dieſen Principien nothwendig flieſsen.

Ferguſon.

Von Ferguſons Grundſätzen der Moralphiloſophie ſcheinen mir folgende der Auszeichnung werth zu ſeyn:

1) Moraliſche Geſetze, in ſo fern dieſelben von phyſiſchen Geſetzen, die man als allgemeine Ausdrücke einer in mehreren einzelnen Fällen vorkommenden Veränderung erklären kann, unterſchieden werden, ſind allgemeine Ausdrücke von dem, was geſchehen ſoll. In dieſem Verſtande müſſen die Regeln der Kunſt, die Regeln der Schönheit und Schicklichkeit, ſie mögen ſich beziehen auf welche Sache ſie wollen, unter die moraliſchen Geſetze gerechnet werden.

2) Moraliſche Geſetze, in ſo fern ſie ſich auf denkende Weſen beziehen, ſind allgemeine Ausdrücke von dem, was gut iſt. Es iſt

das Unterſcheidungszeichen denkender Weſen, nach Urtheilen zu handeln, und das zu wählen, was nach ihrem Urtheil das Beſte iſt.

3) Das Gute alſo, wo es in irgend einem Gegenſtande ſich zeigt, oder vermuthet wird, ſchlieſst vermöge ſeines Begriffs eine Verbindlichkeit in ſich, die Wahl jedes vernünftigen Weſens in Abſicht dieſes Gegenſtandes zu beſtimmen.

4) Moraliſche Geſetze können aus verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtet und in verſchiedene Arten abgetheilt werden. Betrachtet man ſie in Abſicht auf ihren Urſprung, ſo kann man ſie in urſprüngliche oder natürliche, und verabredete oder zufällige abtheilen. Betrachtet man ſie in Abſicht auf ihren Inhalt, ſo kann man ſie in Geſetze der Religion und des Staates, in Kriegs- oder Friedensgeſetze; in politiſche, bürgerliche oder Kriminalgeſetze theilen. Betrachtet man ſie in Abſicht auf die Perſonen, auf welche ſie ſich anwenden laſſen, ſo ſind es Geſetze der Nationen oder Geſetze einzelner Staaten.

5) Die Moralphiloſophie iſt die Kenntniſs und Anwendung des Geſetzes der Natur oder des urſprünglichen Geſetzes aller Menſchen. Dieſes Geſetz läſst ſich auf jede Perſon und auf jede Sache anwenden.

6) Das

6) Das erſte Grundgeſetz der Natur für den Menſchen, iſt der allgemeine Ausdruck deſſen, was für die menſchliche Natur das gröſste Gut ſey. Alle übrigen Geſetze ſind Zweige oder Anwendungen von dieſem.

7) Die Wörter: gut und böſe, ſchlieſsen den Begriff von Luſt und Schmerz in ſich, und haben alſo eine ausſchlieſſende Beziehung auf empfindende und denkende Weſen.

8) Alles, was man als die Urſache von Luſt anſieht, iſt ein Gegenſtand der Begierde. Alles, was man als eine Urſache des Leidens anſieht, iſt ein Gegenſtand der Verabſcheuung. Alles, was man nicht als die Urſache von einem unter beyden anſieht, iſt gleichgültig. Einige Dinge haben ihre Folgen, bloſs vermöge der Meynung, die man von ihnen hegt, oder des Gebrauchs, den man von ihnen macht. In Anſehung dieſer Dinge ſind gewiſſe Meynungen und ein gewiſſer Gebrauch gut. Andere Meynungen und ein anderer Gebrauch ſind böſe; und die Dinge ſelbſt ſind nach Beſchaffenheit der Umſtände, aber nicht immer, zu erwählen. Andere Dinge enthalten den Grund ihres Einfluſſes und ihrer Folgen in ihrer eigenen Natur. Der Beſitz dieſer Dinge iſt allemahl gut, oder allemahl böſe; und ſie müſſen alſo nicht nach Beſchaf-

ſenheit der Umſtände, ſondern unveränderlich gewählt oder verworfen werden.

9) Der Wille iſt die Fähigkeit zu freyen Beſtimmungen, und der Entſchluſs iſt der Aktus derſelben. Die Beſtimmung iſt frey, wenn ſie nach unſern eignen Vorſtellungen, von dem was gut oder böſe ſey, geſchieht. Die Bewegungsgründe, um deren willen wir wählen, heben unſere Freyheit nicht auf: denn, aus Bewegungsgründen, die uns nicht aufgezwungen worden, handeln; etwas gerne, freywillig thun, oder frey ſeyn, ſind gleichbedeutende Redensarten.

10) Geſetze des Willens ſind folgende:

a) Der Menſch begehrt natürlicherweiſe alles, was er ſich als nützlich vorſtellt. Dieſs heiſst gemeiniglich das Geſetz der Selbſterhaltung.

b) Der Menſch begehrt natürlicherweiſe die Wohlfahrt ſeiner Nebengeſchöpfe. Dieſs kann man das Geſetz der Geſelligkeit nennen.

c) Der Menſch begehrt natürlicherweiſe das, was eine Vollkommenheit, und vermeidet das, was eine Unvollkommenheit ausmacht. Die verſchiedenen Gegenſtände haben ihre unterſcheidenden Beſchaffenheiten, und werden dadurch, für die übrigen Thiere, nur Gegenſtände der Begier-

gierde oder des Abſcheues; aber in den Augen des Menſchen können ſie in vielen Fällen auch noch Gegenſtände der Hochſchätzung oder der Verachtung werden. Dieſs iſt ein Grundfaktum in der Natur des Menſchen, und läſst ſich durch keine, eher oder beſſer bekannte Sache erklären. Vortreſflich zu ſeyn, ſowohl in ſich, als in Vergleichung, iſt das höchſte Ziel menſchlicher Begierden.

11) Von einem Menſchen, der Achtſamkeit für die Rechte, und Gefühl für das Leiden anderer hat; der immer fertig iſt, Handlungen des Wohlwollens zu thun; der immer getreu die Erwartungen erfüllt, die er erregt; von einem ſolchen Menſchen ſagt man, daſs er Rechtſchaffenheit habe. Rechtſchaffenheit heiſst ſo viel, als allgemeine Menſchenliebe, die in der Neigung beſteht, mit andern Mitleiden zu haben, ſich ihnen mitzutheilen und ihnen wohlzuthun. Sie gehört alſo unter das Geſetz der Geſelligkeit. Man kann erkennen, daſs Rechtſchaffenheit Lob verdient, aber man kann nicht aus Begierde nach Lobe, ſondern nur aus Zuneigung rechtſchaffen ſeyn.

12) Die moraliſche Billigung iſt das Urtheil, daſs ein Charakter oder eine Handlung gerecht oder vorzüglich gut ſey. Das Entgegengeſetzte von ihr iſt die Miſsbilligung oder

oder der Tadel. Die Wahrnehmung von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in Dingen anderer Arten, als z. B. die Wahrnehmung von Schönheit oder Häſslichkeit bey Thieren oder Körpern, wird von der einfachen Bewegung der Bewunderung oder Verachtung begleitet: aber die Wahrnehmung von Vortrefflichkeit oder Unvollkommenheit in uns ſelbſt wird begleitet von Erhebung der Seele, oder von Scham und Reue; in andern Menſchen von Wohlgefallen, Verehrung, Liebe, oder Mitleiden, Unwillen und Spott.

13) Der Gegenſtand der moraliſchen Billigung iſt entweder eine gewiſſe Beſchaffenheit und Verfaſſung der Seele, oder eine gewiſſe äuſſere Handlung. Die Rechtſchaffenheit iſt die am meiſten gebilligte Gemüthsfaſſung, und die äuſſern Ausdrücke derſelben ſind die am meiſten gebilligten Handlungen. Dieſe machen das Ganze, oder den weſentlichſten Theil der Tugend oder der Vollkommenheit eines Menſchen aus, wenn ſie von Weisheit, Mäſsigkeit und Tapferkeit geleitet werden.

14) Das Principium der moraliſchen Billigung iſt Wohlwollen, oder das Geſetz der Geſelligkeit, in Verbindung mit dem Geſetz

ſetz

ſetz der Selbſtſchätzung; und die Tugend hochſchätzen heiſst ſo viel, als die Menſchen lieben.

15) Eine Seele, die wohlwollend, weiſe und beherzt iſt, genieſst die höchſten Vergnügungen und empfindet das wenigſte Leiden; und iſt darum allein für glücklich zu halten. Tugend und Glückſeligkeit ſind eine und dieſelbe Sache. Glückſeligkeit iſt eine perſönliche Eigenſchaft, nicht eine gewiſſe Art des äuſſerlichen Zuſtandes. Von dem Vergnügen kann man ſagen: daſs alles, was gut iſt, ergötzend, aber nicht alles Ergötzende gut ſey. Denn jedes Vergnügen, das ein gröſſeres ausſchlieſst, oder einen überwiegenden Verdruſs nach ſich zieht, iſt ein Uebel. Die Liebe zu dem Vollkommnen iſt eine ſichere Führerinn zu dem Ergötzenden; aber die Begierde nach Vergnügen iſt kein ſicherer Führer zu dem Vortrefflichen.

16) Die Menſchen können ſich Vollkommenheit denken, aber ſind nur einer Annäherung an dieſe Vollkommenheit fähig. Ihre natürliche Anlagen ſind verſchieden, und ihre Kräfte ungleich. Es iſt unmöglich, die Gränzen, bis wie weit ſie gehen können, zu beſtimmen.

17) Das

17) Das gröſste Gut, das der Menſch hat, iſt ſeine Liebe zum Menſchen. Die Folgen dieſes Geſetzes ſind:

a) Daſs das Beſte der Geſellſchaft oder des menſchlichen Geſchlechts, zugleich das Beſte des einzelnen Menſchen ſey.

b) Daſs in den Werken Gottes das Ganze durch dasjenige erhalten werde, was das Beſte jedes Theils ausmacht, und daſs es keine Glückſeligkeit eines einzelnen Theils geben könne, die zugleich dem Ganzen ſchädlich ſey.

c) Daſs der gröſste Dienſt, den wohlwollende Menſchen ihren Nebengeſchöpfen leiſten können, dieſer iſt, Uneigennützigkeit und aufrichtige Zuneigung zu befördern.

d) Daſs die Dinge, ohne auf die Meynung anderer, oder die Moden der Zeit zu ſehen, bloſs darnach beurtheilt werden müſſen, in wie fern ſie zum Beſten des menſchlichen Geſchlechts etwas beytragen.

18) Dieſes Geſetz kann auf die innere Beſchaffenheit der Seele und auf die äuſſern Handlungen derſelben angewandt werden.

19) Die Sanktion des Grundgeſetzes der Moralität liegt darinn, daſs in der Beobachtung deſſelben die Glückſeligkeit, und in der Uebertretung deſſelben das Elend beſteht.

ſteht. Die Sanktion dieſes Geſetzes, in der Anwendung auf beſondere Fälle, liegt darinn, daſs jede Beobachtung deſſelben die Handlung eines glückſeligen Mannes, und jede Verletzung deſſelben die Handlung eines elenden Menſchen iſt. Dieſe Sanktionen, in ſo fern ſie ſich bloſs auf die äuſſern Handlungen beziehn, gehören zu einer von dieſen beyden Arten, entweder

a) zu der Sanktion der Zwangsgeſetze, oder
b) zu der Sanktion der Pflicht.

20) Die Sanktion der Zwangsgeſetze ſind alle gewaltſame Mittel, welche Menſchen anwenden, um ihre Rechte oder die Rechte anderer geltend zu machen, oder zu vertheidigen.

21) Die Sanktionen der Pflicht ſind alle Betrachtungen, welche den Menſchen antreiben, aus freyer Wahl recht zu handeln.

22) Das durchs Zwangsgeſetz befohlne oder verbotene Betragen iſt der Gegenſtand der Rechtswiſſenſchaft. Das durchs Gewiſſen befohlene oder verbotene Betragen iſt der Gegenſtand der Sittenlehre. Das den Menſchen befohlene oder verbotene Betragen, in Abſicht auf die Verfaſſung und den Zuſtand des gemeinen Weſens, zu dem ſie gehören, machen den Inhalt der Politik aus.

23) Die erſte Anwendung des Grundgeſetzes der Moralität auf die Handlungen der Menſchen iſt ein Verbot, und unterſagt, Unrecht zu thun. Dieſes Verbot iſt das erſte natürliche Zwangsgeſetz, in ſo fern jeder Menſch ſich ſelbſt und ſeine Nebenmenſchen, auch mit Gewalt vertheidigen darf.

24) Jeder Theil des Zuſtandes eines Menſchen, der durch Gewalt oder auf andere Art vertheidiget werden darf; oder alles, was zur Perſon, oder dem Zuſtand eines Mannes gehört, es ſey zu ſeinem urſprünglichen oder dem ohne Unrecht andrer erlangten Zuſtande, das iſt ſein Recht.

25) Die Rechtswiſſenſchaft beſteht aus zwey Theilen. Der erſte handelt von den Rechten, der andere von den Vertheidigungsarten des Menſchen.

26) Das Anſehen, was wir den Rechten anderer einräumen, gründet ſich auf das Geſetz der Selbſterhaltung, verbunden mit dem Geſetz der Geſelligkeit; oder mit anderen Worten, es entſpringt aus unſerer Neigung, uns ſelbſt und unſere Nebenmenſchen zu erhalten.

27) Die andere Anwendung des Grundgeſetzes der Moralität iſt ein Gebot, und befiehlt dem menſchlichen Geſchlechte Gutes zu thun, das heiſst, alle Arten von Tugend zu üben. Aber Handlungen des

Wohl-

Wohlwollens oder der Gutthätigkeit können nicht erzwungen werden.

28) Die Abſicht der Zwangsgeſetze iſt, die Perſonen, welche Beleidigungen ausgeſetzt ſind, vor denſelben ſicher zu ſtellen, und dieſe Perſonen dürfen alſo, bey ihrer Vertheidigung, auch äuſſere Gewalt anwenden, um die übrigen von Beleidigungen abzuſchrecken.

29) Die Abſicht der Moralität bey den Gewiſſenspflichten iſt die eigene Vollkommenheit, und Tugend des Menſchen, welcher handelt.

30) Die Sanktionen der Gewiſſenspflicht ſind die Religion, Achtung für den öffentlichen Ruf, und das Gewiſſen.

Beurtheilende Anmerkung.

Die moraliſchen Grundſätze dieſes Engländers ſtimmen im Weſentlichen mit den Ueberzeugungen der Stoiker überein; und es gilt alſo in ſo ferne von ihnen, was über jene geurtheilt wurde. Doch unterſcheidet ſich Ferguſon dadurch, daſs er das Geſetz der Geſelligkeit mit als Grundgeſetz des Willens annimmt, wodurch er die Pflichten gegen Andere natürlicher und ungezwungener beſtimmt und erklärt. Es ſcheint, als habe er eingeſehen, wie nothwendig es ſey, das perfice alios dem perfice te nicht unter- ſondern

beyzuordnen, um den Grundſatz der Vollkommenheit zu einem wirklich moraliſchen zu erheben. Dieſs konnte er aber nur dadurch bewirken, daſs er beyde Geſetze aus einem höheren, nämlich aus der Idee eines Vernunftweſens als Zweckes an ſich ſelbſt, ableitete. Das Selbſtbewuſstſeyn kündigte ihm vielleicht das eben ſo zuverläſsige Daſeyn des uneigennützigen als des eigennützigen Triebes an, und leitete ihn auf die eben ſo genaue Vereinigung, als auf den weſentlichen Unterſchied derſelben in der menſchlichen Natur. Dieſe würde er aber nur dadurch ihrer wahren Beſchaffenheit gemäſs gewürdiget haben, wenn er ſie beyde als **unwillkührliche** Forderungen des Begehrungsvermögens vorgeſtellt, und ſo von demjenigen Vermögen ſorgfältig abgeſondert hätte, das wir, dem Sprachgebrauche zufolge, **Willen** zu nennen berechtiget ſind, und nach welchem es lediglich von uns ſelbſt abhängt, uns für die Forderung des Genuſſes, oder der praktiſchen Vernunft zu beſtimmen, die erſtere der letzteren, oder die letztere der erſteren unterzuordnen. — Noch zeichnet ſich Ferguſon durch eine gröſsere Beſtimmtheit in der Bezeichnung ſeiner Begriffe, durch Vermeidung mancher Inkonſequenz und der daraus entſtehenden ungereimten Spitzfindigkeiten vortheilhaft von den Stoikern aus.

Pay-

Payley.

Die Sittenlehre, behauptet Payley, iſt diejenige Wiſſenſchaft, welche den Menſchen ſeine Pflichten und die Gründe derſelben lehrt.

Es giebt keine ſolche Inſtinkte, als diejenigen ſeyn ſollen, die durch das Wort moraliſches Gefühl ausgedrückt werden, oder wenigſtens laſſen ſie ſich jetzt von angewöhnten oder uns durch Unterricht und Anſehen beygebrachten Meynungen nicht unterſcheiden; daſs man daher bey moraliſchen Beweiſen auf Inſtinkte nicht ſicher bauen kann; — ich will ſo viel ſagen, es iſt keine zuverläſſige Methode, zu entdecken, was Pflicht iſt, wenn man zuförderſt gewiſſe Grundſätze als urſprüngliche Triebe, Inſtinkte und unmittelbare Ausſprüche der Natur annimmt, und dann aus dieſen auf die Recht- oder Unrechtmäſsigkeit einzelner Handlungen ſchlieſst, ohne auf die Folgen dieſer Handlungen, oder auf ſonſt irgend einen Umſtand weiter Achtung zu geben.

Glückſeligkeit beſteht:

a) in der Uebung und Aeuſſerung der geſelligen Neigungen;

b) in der thätigen Aeuſſerung unſerer geiſtigen oder körperlichen Kräfte in Ver-

folgung irgend eines für uns erheblichen Endzwecks;

c) in einer vernünftigen Einrichtung unſerer Gewohnheiten und Fertigkeiten;

d) in Geſundheit. Ich verſtehe hierunter ſowohl die Befreyung von körperlichen Krankheiten, als diejenige Ruhe, Feſtigkeit und Munterkeit des Geiſtes, welche die Engländer good Spirits nennen, und welche wir ſehr ſchicklich mit unter den Begriff der Geſundheit faſſen können, da ſie gemeiniglich aus eben den Urſachen entſteht, und durch eben die Mittel unterhalten wird, als unſer körperliches Wohlbefinden.

Tugend ausüben, heiſst, den Menſchen Gutes thun, aus Gehorſam gegen den Willen Gottes, und um der ewigen Glückſeligkeit willen. Nach dieſer Erklärung iſt das Wohl der Menſchen der Gegenſtand, der Wille Gottes die Regel, und ewige Glückſeligkeit der Bewegungsgrund menſchlicher Tugend.

Wir ſagen von einem Menſchen, er ſey zu etwas verpflichtet, wenn er durch einen ſtark wirkenden Bewegungsgrund dazu getrieben wird, und zwar durch einen Bewegungsgrund, der aus dem Befehle eines andern

dern entſteht. Und aus dieſer Erklärung der Verbindlichkeit folgt, daſs wir zu keiner Sache können verpflichtet werden, als die uns Nutzen oder Schaden bringt: denn keine andere kann als Bewegungsgrund ſtark auf uns wirken. — Der Unterſchied zwiſchen einer Handlung der Klugheit und einer Handlung der Pflicht liegt darinn, daſs wir in dem erſten Falle nur das, was wir in dieſer Welt, in dem letzteren Falle auch das, was wir in der zukünftigen Welt zu gewinnen oder zu verlieren haben, betrachten.

Da der Wille Gottes unſere Regel iſt; ſo heiſst: unterſuchen, was in einem gewiſſen beſtimmten Falle unſere Pflicht iſt, oder was zu thun wir verbunden ſind, in der That nichts anders, als unterſuchen, was der Wille Gottes in dieſem Falle iſt: darauf wird ſich alſo das ganze Geſchäffte des moraliſchen Forſchers einſchränken.

Gott will und wünſcht die Glückſeligkeit ſeiner Geſchöpfe. Steht dieſer Satz feſt, ſo iſt es auch wahr und ausgemacht, daſs, um von einer Handlung zu erkennen, ob ſie dem Willen Gottes gemäſs ſey, oder nicht, nichts anders zu unterſuchen nöthig iſt, als, ob ſie die allgemeine Glückſeligkeit vermehrt oder vermindert.

So muſs alſo jede Handlung geſchätzt werden, nach dem ſie mehr oder weniger ſtrebt, Glückſeligkeit zu befördern. Alles, was im Ganzen vortheilhaft iſt, iſt recht. Die Nutzbarkeit einer Vorſchrift iſt der alleinige Grund ihrer Verbindlichkeit. Dagegen aber ſcheint ein Einwurf gemacht werden zu können: daſs nämlich viele Handlungen nützlich ſind, die kein Menſch bey geſundem Verſtande für recht erklären wird. Die Antwort darauf iſt: dieſe Handlungen ſind, wenn man alles zuſammen nimmt, nicht nützlich: und eben dieſer Urſache wegen, und nur um derſelben willen, ſind ſie Unrecht. Um dieſs gehörig einzuſehen, muſs man bemerken, daſs die ſchlimmen Folgen der Handlungen, ſo wie alle Folgen der Dinge überhaupt, von zweyerley Art ſind, allgemeine und beſondere. Die beſondere ſchlimme Folge einer Handlung iſt dasjenige Uebel, welches aus dieſer einzelnen Handlung unmittelbar und gegenwärtig entſteht. Die allgemeine ſchlimme Folge iſt die Verletzung irgend einer allgemeinen und nützlichen Regel. Wenn alſo auch eine ſolche Handlung keine beſondere böſe Folgen, oder ſogar gröſſere gute Folgen hat, ſo iſt ſie doch nicht nützlich, bloſs der allgemeinen Folge wegen,

welche ein Uebel, und zwar ein Uebel von weit gröſſerer Wichtigkeit iſt.

Aber, da dieſe Auflöſung der Schwierigkeit vorausſetzt, daſs die moraliſche Regierung der Welt nach allgemeinen Regeln geſchehen muſs, ſo iſt noch übrig, die Nothwendigkeit davon zu zeigen.

Man kann nicht die eine Handlung verbieten, und die andere erlauben, ohne einen Unterſchied zwiſchen beyden zu zeigen. Einerley Art von Handlung muſs allgemein erlaubt, oder allgemein verboten ſeyn. Wo demnach die allgemeine Erlaubniſs einer Handlung ſchädlich ſeyn würde, da wird es zur Nothwendigkeit, die Regel, welche ſie verbietet, allgemein zu machen.

Allgemeine Regeln ſind bey jeder moraliſchen Regierung nothwendig: und unter moraliſcher Regierung verſtehe ich diejenige, deren Endzweck es iſt, auf die Aufführung moraliſcher Weſen Einfluſs zu haben. Denn, wenn von zwey vollkommen ähnlichen Handlungen, die eine belohnt, die andere beſtraft oder vergeben wird: (welches die Folge von der Verwerfung allgemeiner Regeln ſeyn muſs;) ſo können die Unterthanen einer ſolchen Regierung nicht mehr wiſſen, was

ſie zu erwarten, oder wie ſie zu handeln haben.

Die allgemeinen Folgen einer Handlung zu entdecken, darf man nur unterſuchen: was würde die Folge ſeyn, wenn dieſe Art von Handlungen allen Menſchen und in allen Fällen erlaubt wäre?

Recht und Pflicht ſind immer gegenſeitig; das heiſst, allenthalben, wo die eine Perſon ein Recht hat, da haben andere eine damit zuſammenſtimmende Pflicht. Wenn ein Mann ein Recht zu dem Beſitz eines Gutes hat: ſo ſind andere verpflichtet, ſich daſſelbe nicht anzumaſsen.

Da nun die moraliſche Verpflichtung auf dem Willen Gottes beruht: ſo entſpringt das Recht, welches das andere Glied des Verhältniſſes iſt, eben daher. Recht heiſst alſo die Uebereinſtimmung oder der Nicht-Widerſpruch mit dem göttlichen Willen.

Vermittelſt der beyden Grundſätze, daſs der Wille Gottes entſcheidet, was Recht und Unrecht ſey, und daſs Gott die Glückſeligkeit ſeiner Geſchöpfe wolle, gelangen wir zu ſichern Schluſsfolgen; dieſe Schluſsfolgen werden zu Regeln; und wir lernen ſehr bald über

über Handlungen das Urtheil fällen, daſs ſie gut oder böſe ſind, je nachdem ſie mit unſeren Regeln übereinſtimmen, oder davon abweichen, ohne auf irgend etwas weiter zu ſehen. Und wenn die Gewohnheit einmahl ſich feſtgeſetzt hat, bey den Regeln ſtehen zu bleiben, ſo können wir auch zurückgehen, und mit dieſen Regeln die Handlungen Gottes ſelbſt vergleichen: ob es gleich deswegen nicht weniger wahr iſt, daſs die Regeln ſelbſt aus dem göttlichen Willen hergeleitet ſind.

Das Recht iſt eine Eigenſchaft ſowohl von Perſonen als von Handlungen.

Rechte, wenn wir ſie Perſonen zuſchreiben, ſind:

a) entweder natürliche, oder erworbene. Natürliche Rechte ſind diejenigen, die einem Menſchen zukommen würden, wenn auch gar keine bürgerliche Geſellſchaft in der Welt wäre. Erworbene Rechte ſind ſolche, die ihm dann nicht zukommen würden. — Wie entſtehen ſolche nicht natürlichen Rechte? Wie können durch die Errichtung der bürgerlichen Geſellſchaft jemandem neue Rechte zuwachſen? Wie kann eine bloſs menſchliche Anſtalt in dem göttlichen Willen etwas ändern? Und doch

ſetzt jedes neue Recht einen neuen oder neu bekannt gemachten Willen Gottes voraus, wenn es wahr iſt, daſs das Recht in der Uebereinſtimmung mit dieſem Willen beſteht. Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit iſt leicht. Gott, der die menſchliche Glückſeligkeit will, will auch, daſs eine bürgerliche Geſellſchaft errichtet werde, weil ſie die erſte Bedingung jener Glückſeligkeit iſt; er will alſo auch jede Einrichtung, die zur Aufrechterhaltung der bürgerlichen Geſellſchaft unumgänglich erfordert wird; und was aus ſolchen Einrichtungen flieſst, iſt ſeinem Willen gemäſs, folglich recht. Die hinzugekommenen Rechte ſind alſo, ob ſie gleich unmittelbar von menſchlicher Anordnung und Verabredung herrühren, doch deshalb nicht weniger heilig, — die Verbindlichkeit, dieſe Rechte in Ehren zu halten, iſt nicht weniger unerlaſslich, — als die natürlichen Rechte und die ihnen entſprechenden Pflichten. Sie gründen ſich beyde zuletzt auf daſſelbe Anſehen; — auf den Willen Gottes;

b) entweder veräuſſerlich, oder unveräuſserlich. Der Unterſchied beruht auf der Art, wie das Recht erworben worden iſt. Wenn das Recht ſich von einem

Ver-

Vertrage herſchreibt, und durch die ausdrücklichen Worte des Vertrages, oder nach der gewöhnlichen Auslegung ſolcher Verträge, oder vermöge einer in der Natur des Rechts ſelbſt liegenden Bedingung auf eine gewiſſe Perſon allein eingeſchränkt iſt: ſo iſt das Recht unveräuſſerlich;

c) entweder vollkommen, oder unvollkommen. Vollkommene Rechte ſind, die man durch Gewalt, oder, was in der bürgerlichen Geſellſchaft die Stelle der Gewalt vertritt, durch Richter und Recht behaupten kann. Unvollkommene Rechte können nicht auf dieſe Weiſe erzwungen werden. Es kann beym erſten Anblick ſchwer zu begreifen ſcheinen, wie eine Perſon ein Recht zu einem Dinge, und doch kein Recht zu dem Gebrauche der Mittel haben könne, welche nöthig ſind, das Ding zu erhalten. Dieſe Schwierigkeit iſt, wie viele andere in der Moral, nur durch die Nothwendigkeit allgemeiner Regeln aufzulöſen. Der Menſch hat ein Recht auf eine Sache, wenn es dem göttlichen Willen gemäſs iſt, daſs er dieſelbe beſitze. Obige Frage verwandelt ſich alſo in dieſe: wie kann es dem Willen Gottes gemäſs ſeyn, daſs eine Perſon eine Sache beſitze, und

und doch nicht dem göttlichen Willen gemäſs ſeyn, daſs ſie Gewalt brauche, dieſelbe zu erhalten. Die Urſache iſt: weil die Erlaubniſs, Gewalt in dieſem Falle zu brauchen, wegen der Unbeſtimmtheit, entweder des Gegenſtandes, worauf das Recht ſich bezieht, oder der Umſtände, woraus es entſteht, leicht in ihren Folgen zu der Anmaſsung führen könnte, Gewalt auch in andern Fällen zu brauchen, wo gar kein Recht vorhanden iſt.

Allenthalben, wo das Recht unvollkommen iſt, da iſt es auch die ihm entſprechende Pflicht. Der Umſtand, ob eine Pflicht vollkommen oder unvollkommen iſt, beſtimmt aber bloſs, ob der andere Gewalt brauchen dürfe, ſie zu erzwingen; — und beſtimmt weiter nichts. Der Grad der Schuld, den man bey der Verletzung derſelben auf ſich ladet, iſt eine verſchiedene Sache, und wird durch Umſtände beſtimmt, die von jenem Unterſchiede ganz unabhängig ſind.

Da Vorſchriften von dem, was gethan werden ſoll, das heiſst, Gebote, gemeiniglich in Abſicht ihrer Ausdehnung unbeſtimmt ſind, und die Unbeſtimmtheit einer Verbindlichkeit ſie zur unvollkommenen macht; ſo geſchicht

geſchieht es, daſs aus Geboten gemeiniglich nur unvollkommene Pflichten entſtehn.

Vorſchriften über das, was unterlaſſen werden ſoll, oder Verbote, da ſie gemeiniglich genau beſtimmt ſind, bringen dem zufolge vollkommene Verbindlichkeiten hervor.

Religion und Tugend finden ihre vornehmſte Uebung in den unvollkommenen Pflichten, die Geſetze der bürgerlichen Geſellſchaft tragen für die Beobachtung der übrigen hinlängliche Sorge.

Unter den allgemeinen Rechten der Menſchheit verſtehe ich diejenigen Rechte, welche der ganzen Gattung in Körpore zugehören, gleichſam den gemeinſchaftlichen Schatz, welchen die Menſchen ſeitdem unter ſich einzeln vertheilt haben.

Beurtheilende Anmerkung.

Payley nimmt den Willen der Gottheit zum Grundſatz und Beſtimmungsgrund aller Moralität an. Was die kritiſche Philoſophie über ein ſolches Fundament urtheilt, werde ich dann mittheilen, wann ich die Behauptungen des ſcharfſinnigſten Vertheidigers deſſelben, Cruſius, in ihren Hauptmomenten

werde

werde aufgeſtellt haben. Jetzt ſchränke ich mich darauf ein, einige Bemerkungen anzuführen, die Garve, der den ausländiſchen, von ihm in unſer Klima verpflanzten, Produkten immer noch eine höhere Güte zu ertheilen weiſs, als ihnen in ihrem Vaterlande zugeeignet werden kann, über die allgemeine praktiſche Philoſophie dieſes Engländers in dem ſeiner Ueberſetzung beygefügten ſchätzbaren Anhange eben ſo unpartheyiſch, als ſcharfſinnig entwickelt.

So einleuchtend es auch iſt, behauptet er, daſs der Verfaſſer die wahren Quellen der Moralität nicht überſehen hat: ſo ſcheint er mir doch bey dieſen Grundſätzen in folgenden Punkten von der genaueſten Wahrheit abgewichen zu ſeyn:

1) daſs er die moraliſche Güte einer Handlung aus dem Willen Gottes als dem erſten Principio herleitet;

2) daſs er auf die künftigen poſitiven Belohnungen und Beſtrafungen in einer andern Welt als den einzigen Bewegungsgrund wahrhaft tugendhafter Handlungen ein zu groſses Gewicht legt; und

3) daſs er auf diejenigen Folgen der Handlungen, welche ſich auf das Innere des Men-

ſchen

ſchen ſelbſt beziehen, auf ſeinen Charakter und alſo auf ſeine Fähigkeit zur Glückſeligkeit Einfluſs haben, zu wenig Rückſicht nimmt.

Es iſt zuerſt ausgemacht, daſs ehe wir uns den Begriff von einem Gotte machen können, wir den Begriff von moraliſcher Güte haben müſſen, weil Gott, ſo zu ſagen, die perſonificirte Vollkommenheit iſt. Es kann alſo dieſer Begriff nicht aus dem göttlichen Willen hergeleitet werden, ſondern er muſs von demſelben unabhängig, und in dem Weſen der Dinge ſelbſt befeſtiget ſeyn.

Der Gehorſam gegen Gott iſt ein wahrhaftes und ein ſehr wirkſames Principium der Tugend, aber es iſt nur ein ſubordinirtes. Der Bewegungsgrund, welcher von der innern Vortrefflichkeit der Handlung hergenommen iſt, wird durch den Gedanken an ein vollkommen gutes und zugleich mächtiges Weſen, welches der Regierer der Welt iſt, ſehr verſtärkt, und bekömmt bey vielen Menſchen und in ſchwerern Fällen, erſt dadurch Kraft. Aber doch muſs jener Bewegungsgrund vor dieſem vorhergehen. Denn ſuchen wir den Willen Gottes in der Natur auf, ſo lernen wir ja erſt dadurch, daſs etwas dem göttlichen Willen gemäſs ſey, wenn wir zu-

vor

vor ausfindig gemacht haben, daſs es gut ſey. Und iſt es die Offenbarung, aus der wir den göttlichen Willen erkennen wollen; ſo müſſen wir ja erſt dieſe Offenbarung nach den Regeln der moraliſchen Güte prüfen; und dieſe Regeln müſſen demnach von der Offenbarung unabhängig und älter ſeyn, als dieſelbe.

Daraus folgt nun aber weiter von ſelbſt, daſs auch die künftigen Belohnungen und Beſtrafungen nicht das erſte, nicht das Hauptmotiv der Tugend ſeyn können. Denn in ſo fern es poſitive Belohnungen und Strafen ſind, werden ſie nur durch die Offenbarung erkannt, und können alſo nicht der Moralität zur Grundlage dienen, da dieſe vor aller Offenbarung vorhergehen muſste. Iſt aber von den natürlichen Belohnungen und Strafen die Rede: ſo vermiſchen ſich dieſe dergeſtalt mit der innern Güte der Handlungen, daſs man beyde Ideen nicht mehr von einander trennen, wenigſtens ſich nicht deutlich bewuſst werden kann, in welcher Rückſicht man Gutes thue.

Ueberdieſs können wir uns nur zweyerley Arten der Belohnungen als möglich denken, ſo wie wir nur zwey Arten des Guten kennen: entweder Veranſtaltungen, durch welche

welche uns mehr ſinnliche Vergnügungen zu Theil werden, oder Veranſtaltungen, durch welche wir zu höheren moraliſchen Kräften, oder zu freyerer Ausübung der bisher beſeſſenen gelangen. Jene Güter können nicht die Belohnungen ſeyn, auf welche die Bewegungsgründe zur Tugend, allein oder vorzüglich, beruhten, da die Tugend ſelbſt zum Theil darinn beſteht, dieſe Güter weniger achten zu lernen. Sollen aber die Belohnungen der zukünftigen Welt, in einem erleichterten Fortgange unſerer geiſtigen Vollkommenheit, in einer erweiterten Sphäre für unſere nützliche Thätigkeit beſtehen: ſo ſetzt dieſes ſchon wieder voraus, daſs Vollkommenheit des Geiſtes und nützliche Thätigkeit an ſich weſentlich etwas gutes ſey, und die Tugend iſt alſo auch dann im wahren eigentlichen Verſtande ihr eigener Lohn.

Bey dem allen läugne ich weder die Sicherheit dieſer Hoffnungen, noch ihre Wirkſamkeit auf das menſchliche Gemüth. Nur ſcheint es mir, daſs der Zuſammenhang aller verſchiedenen Bewegungsgründe zur Tugend, dann erſt recht deutlich wird, wenn man den Bewegungsgrund nicht aus der Acht läſst, welcher in der innern und weſentlichen Güte eines tugendhaften Charakters ſelbſt liegt.

Unſer Verfaſſer beweiſt zwar, daſs wir keinen moraliſchen Sinn haben, vermöge deſſen wir durch unmittelbares Vergnügen und Schmerz unterſchieden, was Tugend, oder was Laſter ſey. Aber er hat deswegen nicht bewieſen, daſs nicht beyde, in ſo fern ſie gewiſſe verſchiedene Charaktere und Zuſtände des Gemüths vorausſetzen, und hinwiederum ſolche Charaktere und Zuſtände zu erhalten, zu befeſtigen dienen, einen reellen Einfluſs auf menſchliche Glückſeligkeit und menſchliches Elend haben, und alſo auch in ſo fern ein Gegenſtand des Beyfalls oder der Miſsbilligung ſeyn können. Hier iſt der Faden, wodurch Tugend und Glückſeligkeit des Tugendhaften immer ſichtbar an einander geknüpft werden. Denn die unmittelbaren äuſſern Folgen pflichtmäſsiger Handlungen gehn oft mehr auf das Beſte Anderer, als des Handelnden ſelbſt, und es iſt oft nur durch viele künſtliche Wendungen, oft gar nicht möglich, zu zeigen, wie die Aufopferungen, die er für Andere thun muſs, ihm werden wieder erſetzt werden. Aber der Zuſtand der Gemüthsruhe, der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, des Gleichgewichts der Leidenſchaften, — kurz, der Zuſtand einer weiſen, gerechten, muthigen und gelaſſenen Seele iſt an ſich ein Zuſtand der Glückſeligkeit. Jedes Laſter ſtöhrt dieſe Harmonie, und bringt

das Gemüth aus ſeiner rechten, natürlichen Lage, macht es auch für die Folge unfähiger zu derſelben zurückzukommen. Jede Tugend hingegen ſtellt entweder die unterbrochene Ordnung und den Frieden wieder her, oder bewahrt, befeſtigt, vereinigt die ſchon vorhandene Regelmäſsigkeit und Ruhe. — Bey wem dieſer Bewegungsgrund, Gutes zu thun, der ſtärkſte iſt, den halte ich für den wahren Helden der Tugend. Je mehr er andere Nebenabſichten und Hoffnungen noch nöthig hat, deſto ſchwächer iſt noch ſeine moraliſche Kraft.

Damit kann nun die Erwartung göttlicher Belohnungen ſehr wohl beſtehn, ja dann laſſen ſich erſt Belohnungen denken, welche der Sinnlichkeit nicht ſchmeicheln. Der Menſch, welcher ein Intereſſe daran findet, an Kopf und Herz immer beſſer zu werden, ſieht ſich doch auch hierinn von dem Körper und den ihn umgebenden Dingen äuſſerſt abhängig. Ort und Zeit und Stand, ſeine Geburt, ſeine Erziehung, ſeine Lebensart und Geſchäffte; — Umgang, Beyſpiele und Verſuchungen, die er gehabt hat, und noch hat, alles ſchränkt ihn ein, und hindert ihn, zu derjenigen Vollkommenheit des Charakters zu gelangen, von welcher er einen Begriff hat, und in der er Ruhe und Glückſeligkeit

zu finden hoffen kann. — Hier ſieht alſo der ſchwache, aber doch ernſtliche Freund des Guten hinauf zu einem höhern, mächtigern, aber mit gleicher Liebe des Guten beſeelten, in gleicher Abſicht, Gutes zu befördern, unaufhörlich wirkſamen Weſens. Er hofft, daſs, da er zur Ausübung der Tugend geboren iſt, einſt die äuſſern Umſtände ſich noch günſtiger für ſeine innere Vollkommenheit fügen werden, daſs das Gute, was in ihm liegt, durch die Veranſtaltungen der Vorſehung immer mehr wird emporgehoben, und ſeine wohlwollende Thätigkeit, in welcher das wahreſte Vergnügen beſteht, immermehr durch die mitwirkenden Urſachen in der übrigen Natur wird unterſtützt werden. —

Was den Unterſchied zwiſchen Rath der Klugheit, und Verbindlichkeit der Pflicht, anbetrifft, um deswillen er glaubt, ſchlechterdings auf den Befehl eines Obern zurückgehn zu müſſen: ſo halte ich den einen Theil ſeines Begriffs von Pflicht, — daſs dieſs Motiv zu demſelben etwas ſtärkeres, gleichſam etwas zwingendes, (violent motif) ſeyn müſſe, für ſehr richtig. Aber darinn kann ich ihm nicht ganz beyfallen, daſs dieſs lediglich in den Befehlen eines Oberherrn liegen könne.

Es iſt freylich, wenn ich hiervon abgehe, die Gränzlinie zwiſchen Klugheitsregel und Pflicht nicht genau anzugeben. Aber die Frage iſt, giebt es auch eine ſolche genaue Gränzlinie; ſind beyde Sachen auch durchaus von einander abzuſondern? Läuft nicht in der Natur wirklich das eine in das andere, und iſt nur durch das Mehr oder Weniger unterſchieden? Liegt nicht die Verbindlichkeit gewiſſer Handlungen, in Gegenſatz der bloſsen Rathſamkeit andrer, in der gröſſern Unentbehrlichkeit derſelben, alſo in einem nur verſtärkten Bewegungsgrunde, obgleich derſelben Art? Oder darinn, daſs jene Handlungen auf andre, dieſe auf uns allein Einfluſs haben? — und wir bey Dingen, die bloſs zu unſerm eignen Vortheil gereichen, mehr Freyheit haben, weil wir auch da mehr Einſicht, und mehr Gelegenheit haben, das Verſäumte nachzuholen, das Verfehlte wieder herzuſtellen?

Nehmen wir aber die zuletzt betrachtete Rückſicht pflichtmäſsiger Handlungen, in Beziehung auf den Zuſtand und die eigenthümliche Beſchaffenheit des Geiſtes, aus dem ſie hervorkommen, hinzu: ſo läſst ſich Klugheit und Pflicht noch deutlicher unterſcheiden. Jene bezieht ſich nämlich auf alle Vortheile, die aus der Handlung durch ihre äuſſern Fol-

gen entſpringen; dieſe auf die Verbeſſerung oder Verſchlimmerung des Gemüths. Das, was ein ſchändliches Herz, einen böſen Willen, oder auch eine ganz ſchiefe Beurtheilung, oder eine groſse Schwäche verräth, und was zugleich dieſe Unvollkommenheiten zu vermehren abzielt, iſt immer pflichtwidrig, ſo wie alles unklug iſt, was äuſſern Nachtheil bringt.

Und dieſs werden wir bey genauerer Beobachtung auch durch den Sprachgebrauch gerechtfertiget finden. Das was ein Menſch thun oder laſſen kann, ohne daſs ſich dadurch ſein Charakter ſehr zeigt, ohne daſs darinn weder die Art ſeiner Geſinnungen noch Leidenſchaften ſehr merklich hervorleuchtet, das wird auch nicht für Pflicht oder Verbrechen gehalten, wenn es gleich nach den Umſtänden bald zuträglich, bald unſchicklich ſeyn kann. Aber wo der Rath der Klugheit, das vernünftige Intereſſe ſolche Regeln vorſchreibt, deren Uebertretung ſchon auf einen Mangel jener Haupteigenſchaften des Geiſtes ſchlieſsen läſst, die zuſammengenommen Tugend ausmachen, da iſt er zugleich ein Geſetz, und bringt eine Verpflichtung hervor. —

Ueber das Recht bemerkt der Verfaſſer ſelbſt, daſs, wenn der göttliche Wille als der

einzige

einzige Maſsſtab des Rechts angeſehen wird, der Satz, daſs der göttliche Wille immer recht iſt, zu den identiſchen gehört, und alſo nichts zu ſagen ſcheint. Er rechtfertiget ihn aber dadurch, daſs, wenn wir aus dem höchſten Principio des Rechts, dem göttlichen Willen, mehrere ſpecielle Regeln des Verhaltens gezogen haben, wir dieſe durch die Gewohnheit als unabhängig und verbindlich an ſich betrachten lernen, und ſie daher auch auf die göttlichen Rathſchlüſſe und Handlungen anwenden, ob ſie gleich im Grunde nur von dieſen ihre Gültigkeit erhalten. — Ich darf, nach meinen ſchon entwickelten Grundſätzen, weder anzeigen, worinn meine Ideen von dieſen Vorſtellungen meines Autors abgehen, noch welches meine Gründe dazu ſind. — Die geſunde Vernunft würde die Gewohnheit nicht aufkommen laſſen, einen Geſetzgeber nach ſeinen eigenen Geſetzen zu beurtheilen, wenn dieſe ſchlechterdings keinen andern Grund als die Willkühr deſſelben hätten. Nur weil wir in Gott die höchſte Weisheit und Güte als ihm weſentliche Eigenſchaften erkennen, halten wir auch ſeine Geſetze für unbedingt gut und verbindlich. Was aber Weisheit und Güte ſey, ſolches können wir nicht erſt aus jenen Geſetzen lernen, ſondern wir müſſen

es aus der Betrachtung unſers eignen Weſens und der Natur der Dinge ſchöpfen.

Helvetius.

Wir Menſchen, ſagt Helvetius, haben zwey Fähigkeiten, zwey paſſive Vermögen:

1) Die Fähigkeit, verſchiedene Eindrücke zu empfangen, welche von den äuſſern Gegenſtänden auf uns hervorgebracht werden — phyſiſche Reitzbarkeit (ſenſibilité phyſique);
2) Das Vermögen, dieſe Eindrücke aufzubehalten — Gedächtniſs.

Was iſt der Verſtand an ſich ſelbſt? Die Gabe, die Aehnlichkeiten und Unterſchiede, die Uebereinſtimmungen und Nichtübereinſtimmungen zu bemerken, welche die verſchiedenen Gegenſtände unter einander haben. Aber was iſt denn im Menſchen die Quelle, woraus ſein Verſtand entſpringt? Seine phyſiſche Reitzbarkeit, ſein Gedächtniſs, und inſonderheit das Intereſſe oder der Vortheil, den es ihm bringt, ſeine Empfindungen unter einander zu vergleichen. Mithin iſt der Verſtand bey ihm weiter nichts, als

als das Reſultat von ſeinen verglichenen Empfindungen; und der geſunde Verſtand beſteht in der Richtigkeit der Vergleichung dieſer Empfindungen.

Die phyſiſche Reitzbarkeit iſt die einzige Urſache unſerer Thätigkeit, unſerer Gedanken, unſerer Leidenſchaften und unſerer Geſelligkeit. Aus ihr flieſst das Gefühl von Liebe zum Vergnügen, und von Haſs gegen den Schmerz; und aus dieſen beyden im Menſchen vereinigten, und ſeinem Geiſte immer gegenwärtigen Empfindungen entſteht bey ihm das, was man die Empfindung der Selbſtliebe nennt.

Die Empfindung der Selbſtliebe haben alle Menſchen mit einander gemein, und ſie läſst ſich vom Menſchen nicht trennen; denn ſie iſt eine unmittelbare Folge der phyſiſchen Reitzbarkeit. Zum Beweis hiervon berufe ich mich auf ihre beſtändige Fortdauer, auf die Unmöglichkeit, ſie zu ändern, oder ſie auch nur zu verringern. Unter allen Empfindungen iſt ſie die einzige in ihrer Art; wir haben ihr alle unſere Begierden, alle unſere Leidenſchaften zu danken; und eben dieſe Begierden und Leidenſchaften können in uns weiter nichts ſeyn, als die Anwendung des Gefühls der Selbſtliebe auf den oder den Gegenſtand.

Dieſer Empfindung alſo, welche ſich nach der Erziehung, die man bekömmt, nach der Regierung, unter der man lebt, und nach den verſchiednen Lagen, in denen man ſich befindet, verſchiedentlich abändert, muſs man die erſtaunliche Verſchiedenheit der Leidenſchaften und Charaktere beymeſſen.

Das Gefühl der Selbſtliebe iſt zwar bey verſchiedenen Menſchen verſchiedentlich modificiret, aber doch ſeinem Weſen nach bey allen einerley. Es hängt auch dieſes Gefühl gar nicht von der mehr oder minder groſsen Feinheit der Empfindungswerkzeuge ab; ſo wie die Stärke deſſelben durch die Stärke oder Schwäche des Temperaments weder vermehrt, noch vermindert wird. Man kann taub, blind oder lahm ſeyn; und doch wird man immer einerley Begierde der Selbſterhaltung, einerley Haſs gegen den Schmerz, und einerley Liebe zum Vergnügen empfinden. Das weibliche Geſchlecht hat nicht weniger Liebe zu ſich ſelbſt, als das männliche; und doch hat es mit uns Männern nicht einerley Organiſation. Sollte es ja noch ein Mittel geben, die Stärke dieſes Gefühles zu meſſen; ſo müſste man es nach ſeiner Beſtändigkeit, nach ſeiner Einheit, und, wenn ich ſo ſagen darf, nach ſeinem mehr oder minder eingewurzelten Daſeyn abmeſſen.

Nun

Nun iſt aber das Gefühl der Selbſtliebe, von allen dieſen Seiten betrachtet, bey allen Menſchen einerley. Alle Menſchen ohne Unterſchied ſind mithin einerley Grades von Leidenſchaft, und folglich auch derjenigen Höhe der Leidenſchaft fähig, welche es erfordert, die gleichgute Anlage, welche ſie zum Verſtande haben, in Thätigkeit zu ſetzen.

Die Selbſtliebe entzündet in allen Menſchen ohne Unterſchied die Liebe zur Gewalt. Dieſe Begierde erzeugt bey allen und jeden den Neid, die Liebe zum Reichthume, zu Ehrenſtuffen, zum Ruhme, zum Anſehen, zur Gerechtigkeit, zur Tugend, zur Intoleranz, kurz, alle ſelbſtgemachte Leidenſchaften, deren Daſeyn das Daſeyn der Geſellſchaften vorausſetzt.

Auch die Tugend iſt eine unmittelbare Folge von der Liebe zur Gewalt. Da ſich das Wort Tugend auf die Klugheit eben ſo gut, als auf den Heldenmuth und die Mitleidigkeit anwenden läſst; ſo hat es alſo bloſs eine ungewiſſe und ſchwankende Bedeutung. Jedoch erregt es im Verſtande jedesmahl die dunkle Vorſtellung von einer Eigenſchaft, die für die Geſellſchaft nützlich iſt.

Sobald die gröſste Anzahl der Bürger die Eigenſchaften von dieſer Art mit einander ge-

mein

mein hat, iſt eine Nation von innen glücklich, von auſſen furchtbar, und bey der Nachwelt angeſehen. Die Tugend, die den Menſchen immer nützlich iſt, und folglich immer in Ehren gehalten wird, muſs zum wenigſten in gewiſſen Ländern Glanz von Macht und Achtung auf den Tugendhaften werfen. Nun iſt es aber eben dieſe Liebe zur Achtung, die er bey ſich ſelbſt für die Liebe zur Tugend hält. Ein jeder giebt vor, er liebe ſie um ihrer ſelbſt willen. Dieſe Redensart hört man aus aller Menſchen Munde; ſie kömmt aber bey keinem aus dem Herzen. Was für ein Bewegungsgrund treibt wohl den ſtrengen Anachoreten an, zu faſten, die härne Kutte anzulegen, und ſich zu geiſſeln? Die Hoffnung auf die ewige Seligkeit; er fürchtet ſich vor der Hölle, und ſehnt ſich nach dem Paradieſe.

Vergnügen und Schmerz, dieſe Erzeugungsprincipien der Mönchstugenden, ſind auch die Quellen der patriotiſchen Tugenden. Die Hoffnung auf Belohnungen bringt ſie zum Keimen. Man prahle auch mit einer noch ſo uneigennützigen Liebe zu ihnen: ſo *findet doch keine Tugend Statt, wo man kein Intereſſe dabey hat, die Tugend zu lieben.* Will man den Menſchen in dieſem Stücke kennen lernen; ſo

ſo muſs man ihn nicht in ſeinen Reden, ſondern in ſeinen Handlungen ſtudiren. Wann ich ſpreche, lege ich eine Maske an; wann ich aber handle, dann bin ich gezwungen, ſie abzunehmen. Alsdann beurtheile man mich nicht nach dem, was ich ſage; ſondern nach dem, was ich thue: ſo wird man mich richtig beurtheilen. —

Die meiſten Völker in Europa ehren die Tugend in der Theorie; dieſs iſt eine Folge von ihrer Erziehung. In der Praxis verachten ſie ſelbige; und dieſs iſt eine Folge von ihren Regierungsformen. —

Das Wohlwollen gegen Andre iſt eine Folge von der Liebe zu uns ſelbſt. Iſt aber die Selbſtliebe eine nothwendige Folge von unſerer phyſiſchen Reitzbarkeit; ſo iſt mithin unſere Liebe zu Andern gleichfalls eine Folge von dem nämlichen Vermögen.

Es iſt eine beſtändige und durchgängige Erfahrung, auf die ſich das Sprichwort gründet: Andrer Leute Schaden iſt nur ein Traum. Mithin beweiſt die Erfahrung keinesweges, daſs die Menſchen ſo gar gutherzig wären.

Wenn man ein moraliſches Gefühl annimmt; warum will man nicht auch ein algebrai-

gebraiſches oder chymiſches Gefühl annehmen? Warum will man denn im Menſchen einen ſechſten Sinn erſchaffen? Etwa, um ihm deutlichere Begriffe von der Sittenlehre beyzubringen? Aber was iſt denn die Sittenlehre? Die Wiſſenſchaft von den Mitteln, welche die Menſchen erfunden haben, um auf die möglich glücklichſte Weiſe mit einander zu leben.

Beurtheilende Anmerkung.

Helvetius nimmt unter den Materialiſten und neuen Epikuräern einen vorzüglichen Rang ein. Es iſt übrigens nicht zu verkennen, wie einſeitig er das menſchliche Begehrungsvermögen beurtheilt, und wie unedel ſeine moraliſchen Begriffe ausfallen, die alle aus dem eigennützigen Triebe abgeleitet werden. Nur dieſen findet er in der Natur des Menſchen; der uneigennützige ſcheint ihm ein Traum, und noch weniger kann er alſo die Unterordnung des erſtern unter den letzten zum Objekte des Sittengeſetzes annehmen. — Eine ausführlichere Beurtheilung ſeiner moraliſchen Ueberzeugungen dürfte hier überflüſsig ſeyn, weil ſie nur eine Wiederhohlung der über das Syſtem des Epikur feſtgeſetzten Bemerkungen ſeyn würde.

Cruſius.

Cruſius.

Cruſius drückt das Princip ſeiner Sittenlehre ſo aus: Thue aus Gehorſam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles, dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, und ferner was der weſentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und aller andern Geſchöpfe, endlich auch was den Verhältniſsen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäſs iſt, und unterlaſſe das Gegentheil.

Sein weitläufiger und etwas unverſtändlicher Beweis für dieſes Princip läſst ſich, nach Kieſewetter a), auf folgende Hauptmomente zurückführen.

Gott iſt das allervollkommenſte Weſen, er will alſo die Vollkommenheit aller Dinge, alſo auch die Vollkommenheit der freyen Weſen, folglich auch die Vollkommenheit des Verhältniſſes, in dem ſie gegen ihn ſtehen, und

a) S. Ueber den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie Th. I. S. 170. ff.

und alſo will er auch, daſs ihre freyen Handlungen mit dem Verhältniſse, in dem ſie gegen ihn ſtehen, vollkommen übereinſtimmen. Eine freye Handlung hingegen iſt vollkommen, wenn man aus ihr ſehen kann, daſs das vernünftige Weſen dieſe Vollkommenheit vor Augen gehabt habe; wenn alſo unſere freyen Handlungen unſerm Verhältniſs gegen die Gottheit vollkommen gemäſs ſeyn ſollen, ſo muſs man aus ihnen erkennen, daſs das freye Weſen dieſs Verhältniſs erkannt und beym Handeln vor Augen gehabt habe. Das Verhältniſs der freyen Weſen gegen die Gottheit beſteht aber bloſs darinn, daſs ſie von ihm abhängen, und alſo werden ihre freyen Handlungen bloſs aus der Erkenntniſs ihrer Abhängigkeit von ihm flieſsen müſsen. Nun ſind unſere freyen Handlungen, der Dependenz von Gott noch nicht gemäſs, wenn wir nur eben das wollen, was er will, ſondern nur dann erſt, wenn der Gehorſam gegen ihn die Triebfeder unſers Wollens iſt; folglich müſſen wir den Willen Gottes aus Gehorſam gegen ihn erfüllen.

Nicht menſchliche Willkühr iſt es alſo, die einen Unterſchied zwiſchen ſittlich guten und böſen Handlungen beſtimmt hat; dieſer Unterſchied iſt weſentlich durch den Urheber

der

der ganzen Natur und unſerer eigenen feſtgeſetzt. Der Wille unſeres Oberherrn, von dem unſer Weſen und unſer Glück abhängt, iſt unſer höchſtes Geſetz, nicht nur Realgrund, ſondern auch Erkenntniſsgrund unſerer Pflichten; ihm zu gehorchen der letzte Grund aller Verbindlichkeit, und die höchſte Pflicht. Ohne ihn lieſse ſich zwar Klugheit der Thorheit, aber nicht Tugend dem Laſter entgegenſetzen. Die Gottheit iſt Realgrund unſerer Pflichten, das heiſst, daſs etwas Gut oder Böſe iſt, hat ſeinen Grund in der Gottheit; und zwar — unmittelbar und zunächſt, in ſo fern ein willkührliches Gebot der Gottheit und nicht die Vernunft dieſen Unterſchied beſtimmt — oder mittelbar, ſo fern Gott Urheber desjenigen Weſens iſt, welches ein moraliſches Vermögen, das iſt, praktiſche Vernunft, als den unmittelbaren Sachgrund des Sittlichguten beſitzt. Die Gottheit iſt Erkenntniſsgrund unſerer Pflichten, das heiſst, es gründet ſich in Gott, daſs wir den Unterſchied des ſittlich Guten und Böſen erkennen, und zwar entweder — in ſo fern er uns ein ſelbſtthätiges Vermögen zu dieſer Erkenntniſs, und Anläſſe zum Gebrauch dieſes Vermögens giebt, oder — in ſo fern er unmittelbar auf unſere Empfänglichkeit wirkt, und vermittelſt dieſes Einwirkens den

den Stoff zu aller moraliſchen Erkenntniſs hervorbringt b).

Cruſius giebt zwey Erkenntniſsquellen des göttlichen Willens an. Der erſte iſt a poſteriori, der natürliche Gewiſſenstrieb wie er ihn neunt, der andere a priori, der Weg der deutlichen Erkenntniſs.

Der Gewiſſenstrieb iſt, ihm zu Folge, ein Trieb gewiſſe Schuldigkeiten, das iſt, ſolche allgemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, die man zu beobachten hat, wenn man auch den daher rührenden Nutzen oder Schaden nicht in Erwägung ziehen will, deren Uebertretung hingegen Gott ſtrafen will, und auch, wenn ſein Geſetz nicht vergeblich ſeyn ſoll, ſtrafen muſs. Wenn wir nun, fährt er fort, einen Trieb haben, die göttlichen Geſetze zu erkennen und denſelben gemäſs zu handeln; ſo muſs es auch eine angeborne Idee in uns geben, welche das Muſter iſt, nach welcher der Gewiſſenstrieb die menſchlichen Thaten eingerichtet wiſſen will. Deshalb brauchen wir nicht anzunehmen, als ob uns der Begriff aller einzelnen Pflichten eingepflanzt ſeyn müſste. Es iſt genug, wenn uns Gott

b) S. Schmids Verſuch einer Moralphiloſophie §. 48. Anm. 1.

Gott eine allgemeine Regel eingeprägt hat, aus welcher ſich die einzelnen Fälle beurtheilen laſſen; und geben wir nun auf die Pflicht Acht, die das Gewiſſen uns lehrt ſo wird ſich zeigen, daſs wenigſtens die meiſten ſich in dieſe Regel zuſammenfaſſen laſſen: Thue, was der Vollkommenheit Gottes und deinem Verhältniſse gegen ihn und ferner was der weſentlichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gemäſs iſt, und unterlaſſe das Gegentheil.

Was den Weg der deutlichen Erkenntniſs betrifft, den Cruſius als die zweyte Erkenntniſsquelle der göttlichen Geſetze nennt, ſo behauptet er, daſs man die Pflichten aus der Natur der göttlichen und menſchlichen weſentlichen Vollkommenheit durch deutliche Schlüſse herleiten könne; und daſs uns dieſs auf das bereits angegebene Moralprincip führe.

Beurtheilende Anmerkung.

Schmids Bemerkungen über dieſes theologiſch-moraliſche Syſtem ſind (S. Verſuch einer Moralphiloſ. S. 93-125.) kürzlich folgende:

Der Hauptgedanke deſſelben iſt: wir erkennen, was wir thun ſollen, dar-

aus, daſs wir erkennen, was Gott will. Er will: dieſs ſoll geſchehen; darum iſt dieſs gut. Cruſius iſt der ſcharfſinnigſte Vertheidiger dieſes Grundſatzes. Das bloſse Glückſeligkeitsſyſtem that ihm kein Genüge; er war ſich höherer ſittlicher Begriffe bewuſst, die er nicht aus den ſinnlichen Neigungen ableiten konnte; und weil er die eigentliche Natur der praktiſchen Vernunft nicht kannte, ſo ſuchte er die Quelle ihres Urſprungs auſſer dem Menſchen.

Soll der Wille der Gottheit der höchſte Beſtimmungsgrund aller Moralität ſeyn, ſo wird erfordert, daſs wir unabhängig von ſittlichen Gründen apodiktiſch erkennen:

1) ihre Exiſtenz;
2) ihren Willen;
3) einen ſittlichen Grund, warum wir unſern Willen dem göttlichen unterwerfen ſollen.

Kant widerſtreitet in ſeiner Kritik der reinen Vernunft, daſs das Daſeyn Gottes weder durch Offenbarung, noch aus Gründen der bloſs theoretiſchen Vernunft mit apodiktiſcher Gewiſsheit erkennbar ſey. Ferner lehrt er, daſs wir durch

bloſse

bloſse Spekulation nicht einmahl das Daſeyn eines göttlichen Willens überhaupt, ohne ſpecifiſche Beſtimmung deſſelben, apodiktiſch erkennen können. Was endlich die dritte Bedingung anbetrifft: ſo lehrt Kant c), daſs wir, ſo weit praktiſche Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten werden, weil ſie Gebote Gottes ſind, ſondern ſie darum als göttliche Gebote anſehen, weil wir dazu innerlich verbindlich ſind; und Schmid behauptet d), daſs die Geſinnung des Gehorſams, die wir der Gottheit weihen, unmittelbar der Vernunft und ihrem eigenen Geſetze gewidmet iſt, die wir uns nur in der Gottheit gänzlich rein von allem ſinnlichen Zuſatze und Verderbniſse denken. Wir gehorchen ihr, fährt er fort, wie wir jedem vernünftigen Weſen, wenn es in dieſer Beſtimmung gebietet, deshalb Folge leiſten, weil wir ſelbſt dieſe geſetzgebende Kraft beſitzen. —

Wenn endlich e) dieſer praktiſche Satz der oberſte Grundſatz der freyen Handlungen

M 3 ſeyn,

c) Kritik der reinen Vernunft S. 847.

d) Verſuch einer Moralphiloſophie S. 125.

e) Grundriſs der Moralphiloſophie S. 86.

ſeyn, wenn alſo der Begriff von Gott nicht erſt durch (höhere) moraliſche Regeln be- ſtimmt werden ſoll: ſo müſste jener Begriff durch natürliche oder übernatürliche Erfahrung gebildet werden. Der durch den Begriff von dem Willen der Gottheit beſtimmte Grundſatz wäre demnach empiriſch. Folglich wären die daraus abgeleiteten Lebensregeln ebenfalls material, empiriſch, mithin nicht ſchlechthin allgemein, nicht durchaus beſtimmt, nicht unbedingt (denn ohne Vorausſetzung höherer ſittlicher Principien könnte der göttliche Wille nur um unſerer Glückſeligkeit willen zum Beförderungsgrund unſerer freyen Handlungen gemacht werden) und nicht abſolut nothwendig, alſo — nicht moraliſch.

Wolf.

Wir finden in der Erfahrung gegründet, behauptet Wolf, daſs ſowohl einige Gedanken der Seele, als Bewegungen des Leibes von dem Willen der Seele herrühren: andere hingegen ihm nicht unterworfen ſind. Da nun dasjenige, was von unſerem Willen herrühret, ſeinen Grund im Willen und alſo in uns hat, imgleichen die Bewegungen des Leibes, die dem Willen unterworfen ſind, ih-

ren

ren Grund in dem Zuſtande des Leibes haben: ſo gehören ſowohl die Gedanken der Seele, als die Bewegungen des Leibes, welche von dem Willen herrühren, unter unſer Thun; und, da der Wille eine Freyheit hat aus möglichen Dingen zu erwählen, was uns am meiſten gefällt, ſo iſt auch dieſes Thun der Menſchen frey, und erhält daher den Namen freyer Handlungen. Nämlich, die Bewegungen des Leibes, dadurch die Begierden der Seele erfüllt werden, ſind frey in Anſehung der Seele: hingegen, da auſſer dem Willen keine Freyheit anzutreffen; ſo iſt auch bey dem Thun der Menſchen, es mag in Gedanken der Seele, oder in Bewegungen des Leibes beſtehen, keine Freyheit, wenn es dem Willen nicht unterworfen iſt. Und daher iſt es nothwendig, erhält auch daher den Namen einer nothwendigen Handlung.

Die freyen Handlungen der Menſchen ziehen viel veränderliches nach ſich, ſowohl in dem innern Zuſtande des Menſchen, in Anſehung der Seele und des Leibes, als in dem Aeuſſeren, in Anſehung ſeiner Ehre, ſeines Vermögens, und was ſonſt dazu gehört, nicht allein unter den allgemeinen Umſtänden, die ſich jedesmahl bey derſelben Handlung finden, ſondern auch unter den beſonderen, die nur

in einigen Fällen vorkommen, und wodurch die beſonderen Fälle von einander unterſchieden ſind. Hierinn ſind ſie nicht alle einander gleich. Der innere Zuſtand der Seele und des Leibes, ſowohl als der äuſſere, welcher durch Hülfe unſerer freyen Handlungen erhalten wird, ſtimmt entweder mit dem Weſen der Seele und des Leibes und dem vorhergehenden Zuſtande überein, oder iſt ihm zuwider. Wenn nun der gegenwärtige Zuſtand mit dem vorhergehenden und folgenden und aller zuſammen mit dem Weſen und der Natur des Menſchen zuſammenſtimmt: ſo iſt der Zuſtand des Menſchen vollkommen, und zwar um ſo viel vollkommener, je gröſser dieſe Uebereinſtimmung iſt: hingegen, wenn der vergangene mit dem gegenwärtigen, oder der gegenwärtige mit dem zukünftigen ſtreitet, oder auch in dem, was auf einmahl iſt, eines wider das andere läuft: ſo iſt der Zuſtand des Menſchen unvollkommen. Auf ſolche Weiſe befördern die freyen Handlungen des Menſchen entweder die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihres innerlichen und äuſſerlichen Zuſtandes.

Was unſeren ſowohl innerlichen als auſſerlichen Zuſtand vollkommen macht, das iſt gut: hingegen was beyde unvollkommener macht, das iſt böſe. Deswegen ſind die freyen

freyen Handlungen der Menſchen entweder gut oder böſe.

Weil die freyen Handlungen der Menſchen durch ihren Erfolg, das iſt, dasjenige, was dadurch veränderliches in dem inneren und äuſſeren Zuſtande der Menſchen erfolget, gut oder böſe werden, was aber aus ihnen erfolgt, nothwendig daraus kommen muſs, und nicht ausbleiben kann: ſo ſind ſie für und an ſich ſelbſt gut oder böſe, und werden nicht erſt durch Gottes Willen dazu gemacht. Wenn es daher gleich möglich wäre, daſs kein Gott wäre, und der gegenwärtige Zuſammenhang der Dinge ohne ihn beſtehen könnte; ſo würden die freyen Handlungen der Menſchen dennoch gut oder böſe verbleiben.

Die Erkenntniſs des Guten iſt ein Bewegungsgrund des Willens. Wer die freyen Handlungen der Menſchen, die für und an ſich gut ſind, deutlich begreifft, der erkennt, daſs ſie gut ſind. Und daher iſt das Gute, was wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewegungsgrund, daſs wir ſie wollen. Da nun nicht möglich iſt, daſs etwas zugleich ein Bewegungsgrund des Wollens und Nicht-Wollens ſeyn kann: ſo geht es auch nicht an, daſs man eine an ſich gute Handlung nicht

wollen ſollte, wenn man ſie deutlich begreifft. Und daher ſind ſie ſo beſchaffen, daſs ſie nur können gewollt, aber nicht zugleich nicht gewollt werden, wenn man ſie deutlich begreifft. Wenn wir ſie alſo nicht wollen, iſt keine andere Urſache, als daſs wir ſie nicht erkennen. Wenn wir gar einen Abſcheu davor haben; ſo müſſen wir ſie uns anders vorſtellen, als ſie ſind. Auf gleiche Weiſe iſt die Erkenntniſs des Böſen ein Bewegungsgrund des Nichtwollens, oder des Abſcheues vor einem Dinge.

Einen verbinden etwas zu thun oder zu laſſen, iſt nichts anders, als einen Bewegungsgrund des Wollens oder Nichtwollens damit verknüpfen. Was demnach den Bewegungsgrund giebt, daſs wir eine Handlung wollen oder nicht wollen, das verbindet uns ſie zu vollbringen, oder zu unterlaſſen.

Da nun dasjenige, was aus den Handlungen der Menſchen erfolgt, und ſie entweder gut oder böſe macht, von dem Weſen und der Natur herkommt: das gute und ſchlimme aber, was wir in den Handlungen antreffen, die Bewegungsgründe des Wollens und Nichtwollens ſind: ſo hat mit den für ſich guten und böſen Handlungen der Menſchen die Natur die Bewegungsgründe verknüpft.

Und

Und ſo verbindet uns die Natur der Dinge und unſere eigene, das für ſich Gute zu thun und das für ſich Böſe zu unterlaſſen. Und alſo haben wir eine Regel, nach welcher wir unſere Handlungen, die wir in unſerer Gewalt haben, richten ſollen: Thue, was dich und deinen oder anderer Zuſtand vollkommener macht; unterlaſs, was ihn unvollkommener macht.

Dieſe Regel iſt in der Natur der Seele gegründet, und Geſetz der Natur.

Weil unſere freyen Handlungen durch dasjenige, was aus ihnen entweder ſchlechterdings, oder unter gewiſſen Umſtänden nothwendig erfolgt, gut oder böſe werden: ſo wird zur Beurtheilung derſelben eine Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge erfordert. Da nun die Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge die Vernunft iſt: ſo wird das Gute und Böſe durch die Vernunft erkannt. Wer alſo ſein Thun und Laſſen nach der Vernunft einrichtet, der lebet nach dem Geſetze der Natur, und in ſo weit einer vernünftig iſt, in ſo weit kann er nicht dem Geſetze der Natur zuwider handeln. Ja, weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Geſetz der Natur haben will: ſo braucht ein vernünftiger Menſch kein weiteres Geſetz, ſondern ver-

vermittelſt ſeiner Vernunſt iſt er ihm ſelbſt ein Geſetz.

Das Geſetz der Natur iſt unveränderlich, ewig, vollſtändig.

Weil der göttliche Verſtand alles möglich macht, und durch ſeinen Willen das Mögliche die Wirklichkeit erreicht: ſo iſt auch durch den Verſtand Gottes möglich geworden, daſs aus den freyen Handlungen der Menſchen entweder die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit ihrer und ihres Zuſtandes herrühret, und nach ſeinem Rathſchluſse erfolget es auch in der That. Da nun die Vorſtellung dieſer Vollkommenheit der Bewegungsgrund iſt, daſs wir einige Handlungen vollbringen, hingegen die Vorſtellung der Unvollkommenheit, daſs wir andere unterlaſſen: ſo hat auch Gott die Bewegungsgründe mit den Handlungen verknüpft, und demnach verbindet er auch die Menſchen zu thun, was das Geſetz der Natur haben will, und zu unterlaſſen, was es nicht haben will. Wir finden aber auſſer der natürlichen Verbindlichkeit noch eine ganz beſondere göttliche Verbindlichkeit, wodurch das Geſetz der Natur zu Gottes Geſetz wird. Wir erfahren, daſs ſehr oft auf gute Handlungen Glücksfälle, auf böſe aber Unglücksfälle erfolgen. Gott aber

aber hat durch ſeinen Rathſchluſs beſtätiget, daſs ſie ſo kommen ſollen; und daher ſind auch die Glücksfälle, die auf gute, und die Unglücksfälle, die auf böſe Handlungen erfolgen, als Bewegungsgründe anzuſehen, jene zu vollbringen, und dieſe zu unterlaſſen: folglich da Gott dieſe Bewegungsgründe freywillig mit den Handlungen der Menſchen verknüpft, ſo verbindet er hierdurch die Menſchen, das Gute zu vollbringen, und das Böſe zu unterlaſſen.

Da ein vernünftiger Menſch ihm ſelbſt ein Geſetz iſt, und auſſer der natürlichen Verbindlichkeit keine andere braucht, ſo ſind auch weder Belohnungen noch Strafen bey ihm Bewegungsgründe zu guten Handlungen, und zur Vermeidung der böſen; und daher vollbringt ein Vernünftiger das Gute, weil es gut iſt, und unterläſst das Böſe, weil es böſe iſt: in welchem Fall er Gott ähnlich wird, als der keinen Oberen hat, der ihn verbinden kann, das Gute zu thun und das Böſe zu unterlaſſen, ſondern bloſs jenes thut, dieſes unterläſst durch die Vollkommenheit ſeiner Natur.

Da wir durch unſere Handlungen die Vollkommenheit unſer und unſeres Zuſtandes zu erhalten und die Unvollkommenheit zu vermei-

meiden trachten: ſo iſt die Vollkommenheit unſer und unſeres Zuſtandes, imgleichen die Vermeidung der Unvollkommenheit die Abſicht unſerer Handlungen, die Handlungen hingegen ſind das Mittel, wodurch wir dieſe Abſichten erhalten; daher, da alle freye Handlungen auf dieſe Abſicht gerichtet ſind, ſo iſt ſie die letzte Abſicht aller unſerer freyen Handlungen, und die Hauptabſicht in unſerem ganzen Leben.

Eigennutz iſt nicht der Grund des Geſetzes der Natur. Wer eigennützig iſt, ſiehet nur auf ſich, und ſuchet ſeinen Nutzen auch mit anderer ihrem Schaden, woferne er ihn nur ohne ſeinen gröſſern Schaden erhalten kann. Wer ſich hingegen ſo vollkommen als möglich zu machen ſuchet, der ſuchet auch was des andern iſt, und verlanget nichts mit anderer ihrem Schaden.

Weil die gröſste Vollkommenheit Gott eigenthümlich iſt, und keiner Kreatur mitgetheilt werden kann: ſo iſt auch nicht möglich, daſs ein Menſch, wenn er gleich täglich alle Kräfte anwendet, dieſelbe jemahls erreichen kann. Er kann demnach nicht mehr erhalten, als daſs er von einer beſonderen Vollkommenheit zu einer anderen fortſchreitet, und die Unvollkommenheiten immer

mer mehr und mehr vermeidet. Und dieſes iſt das höchſte Gut, welches er erreichen kann, daſs alſo das **höchſte Gut des Menſchen** oder ſeine **Seligkeit** mit Recht durch einen ungehinderten Fortgang zu gröſſeren Vollkommenheiten erklärt wird.

Die Erfüllung des natürlichen Geſetzes iſt das Mittel, wodurch wir das höchſte Gut oder unſere Seligkeit, deren wir auf Erden fähig ſind, erlangen.

Wer von einer Vollkommenheit zu der andern unverhindert fortſchreitet, und die Unvollkommenheit vermeidet, dabey aber auch darauf Acht hat, der hat eine anſchauende Erkenntniſs der Vollkommenheit. Weil nun die anſchauende Erkenntniſs der Vollkommenheit Vergnügen gebiert, ſo hat er ein beſtändiges Vergnügen, und weil das Vergnügen beſtändig die Oberhand behält, eine fortdauernde Freude.

Der Zuſtand einer beſtändigen Freude macht die **Glückſeligkeit** aus. Das höchſte Gut iſt alſo mit der Glückſeligkeit verbunden.

Die Fertigkeit, ſeine Handlungen nach dem Geſetze der Natur einzurichten, iſt es, was wir die **Tugend** zu nennen pflegen.

Das

Das Laſter hingegen iſt eine Fertigkeit, dem Geſetze der Natur zuwider zu handeln. Menſchliche Schwachheit aber iſt natürliches Unvermögen, ſeine Handlungen nach dem Geſetze der Natur einzurichten.

Weil das Geſetz der Natur unſere und anderer Menſchen Vollkommenheit, ſowohl was den inneren, als äuſſeren Zuſtand betrifft, erfordert: ſo iſt die Tugend eine Fertigkeit, ſich und andere Menſchen, imgleichen ſeinen und anderer Menſchen äuſſerlichen Zuſtand ſo vollkommen als möglich zu machen.

Durch die Pflicht verſtehen wir eine Handlung, die dem Geſetze gemäſs iſt. Da nun kein Geſetz ohne Verbindlichkeit iſt: ſo ſind die Pflichten Handlungen, die wir zu vollbringen verbunden ſind.

Der Unterſchied der Pflichten kommt demnach von dem Unterſchiede der Geſetze; und daher heiſst eine natürliche Pflicht eine Handlung, die dem Geſetze der Natur gemäſs iſt, oder dazu wir als Menſchen durch das Geſetz der Natur verbunden ſind.

Die Pflichten gegen uns ſelbſt ſind diejenigen Handlungen, welche der Menſch vermöge des Geſetzes (und alſo, wo wir bloſs von

von natürlichen Pflichten reden, vermöge des Geſetzes der Natur) in Anſehung ſeiner eigenen Perſon vorzunehmen hat.

Weil das Geſetz der Natur erfordert, daſs der Menſch dasjenige thut, was ihn und ſeinen Zuſtand vollkommener macht, und unterläſst, was ihn und denſelben unvollkommener macht, er aber aus Seele und Leib beſtehet: ſo muſs er ſowohl für ſeine Seele, als für ſeinen Leib und äuſſerlichen Zuſtand ſorgen. Und demnach haben wir dreyerley Handlungen um unſer ſelbſt willen vorzunehmen, deren einige die Vollkommenheit unſerer Seele, die andern die Vollkommenheit des Leibes, die dritten die Vollkommenheit unſeres äuſſerlichen Zuſtandes befördern.

Durch die **Pflichten gegen Gott** verſtehe ich diejenigen Handlungen, welche der Menſch vermöge des Geſetzes (und alſo, wo wir bloſs von natürlichen Pflichten reden, vermöge des Geſetzes der Natur) in Anſehung Gottes vorzunehmen hat. Der Menſch kann nichts vornehmen, wodurch Gottes Vollkommenheit befördert würde; daher bleibt nichts übrig, als, daſs er die Vollkommenheiten Gottes erkennet, und ſie zu Bewegungsgründen ſeiner Handlungen braucht. Diejenigen Handlungen nun, deren Bewegungsgründe

die göttlichen Vollkommenheiten ſind, ſind die Pflichten gegen Gott. Wer dergleichen thut und unterläſst, dazu ihm die von ihm erkannten Vollkommenheiten Gottes den Bewegungsgrund geben, der ehret Gott; und die Hauptregel, nach welcher wir alle Pflichten gegen Gott zu beurtheilen haben, iſt demnach: ehre Gott.

Der Menſch iſt verbunden nicht allein ſich und ſeinen Zuſtand, ſondern auch andre Menſchen und ihren Zuſtand ſo vollkommen zu machen, als in ſeinen Kräften ſteht. Und alſo iſt er zu allen Handlungen verbunden, dadurch er die Vollkommenheit des Anderen und ſeines Zuſtandes befördern kann. Da nun in dieſen Handlungen die Beobachtung des Geſetzes der Natur beſteht, dieſe aber das Mittel unſerer Glückſeligkeit iſt: ſo iſt der Menſch verbunden zu des andern Glückſeligkeit ſo viel beyzutragen, als ihm möglich iſt.

Die Pflichten gegen Andere ſind diejenigen Handlungen, welche der Menſch vermöge des Geſetzes (und alſo, wo wir bloſs von natürlichen Pflichten reden) vermöge des Geſetzes der Natur in Anſehung Anderer vorzunehmen hat. Da nun der Menſch ſowohl in Anſehung ſeiner, als anderer Menſchen

ſolche Handlungen vorzunehmen hat, dadurch der innerliche Zuſtand der Seele und des Leibes, als auch der äuſſerliche vollkommener wird: ſo ſind die Pflichten gegen Andere mit den Pflichen gegen uns einerley. Was wir demnach uns ſchuldig ſind, das ſind wir auch Anderen ſchuldig. Was der Menſch durch ſeine eigenen Kräfte erlangen kann, das hat er nicht nöthig von einem Andern zu fordern; daher ſind wir nicht verbunden, ihm dazu zu verhelfen. Allein, wenn er etwas, dazu ihn das Geſetz der Natur verbindet, nicht in ſeiner Gewalt hat, es ſteht hingegen in unſerer Gewalt: ſo ſind wir verbunden, ihm dazu zu verhelfen.

Beurtheilende Anmerkung.

Obgleich der Grundſatz der Vollkommenheit, den Wolf zum Fundament der Sittenlehre legt, ſchon bey der Unterſuchung des ſtoiſchen Moralſyſtems geprüft und ſeinem wahren Gehalte nach gewürdiget iſt: ſo muſs ich doch hier kürzlich bemerken, theils, wodurch ſich Wolf, einem Schmid zu Folge, von den Stoikern vorzüglich unterſcheidet, theils auch, was Kant über dieſen ſeinen groſsen Vorgänger urtheilt.

Wolfs Moralphiloſophie unterſcheidet ſich, urtheilt Schmid a), von den Lehren

 der

a) S. Verſuch einer Moralphiloſophie S. 141.

der Stoa vorzüglich dadurch, daſs von der erſteren die Vollkommenheit wiederum dem Vergnügen oder der Glückſeligkeit, als Mittel untergeordnet wird. Dieſe Abweichung iſt aber durchaus zum Nachtheil der Moralität, weil ſie die Sittenlehre zur bloſſen Klugheitslehre, ſeinen Vortheil beſtens zu beſorgen, herabwürdiget.

Die Pflichten gegen andre Menſchen b) machen bey dieſem Syſteme die meiſten Schwierigkeiten. Um ſie zugleich mit einem angenommenen, ſeiner Natur nach egoiſtiſchen, Grundſatze zu vereinigen, beruft ſich Wolf c) auf das allgemeine Bedürfniſs des Menſchen, in Geſellſchaft mit andern Menſchen zu leben, und von ihnen unterſtützt zu werden, und auf das Unvermögen, ſich ohne geſellſchaftliche Hülfe und wechſelſeitige Vereinigung zur eigenen Vollkommenheit auszubilden.

So richtig aber, merkt Schmid hier an, dieſe Erfahrung iſt, ſo

a) erſtreckt

b) S. in eben dieſem Werke S. 134-136.

c) S. Philoſ. pract. univerſalis Pars I. Cap. II. §. 220. ſeqq.

a) erſtreckt ſie ſich doch nur auf Menſchen, nicht auf alle vernünftige Weſen, die zum Wohl und zur Vollkommenheit anderer etwas beytragen können. Aus teleologiſchen Gründen a priori läſst ſich zwar ein allgemeinerer Zuſammenhang der Wohlfahrt des ganzen Geiſterreichs vermuthen; aber man muſs Gewiſsheit davon erlangen, welches durch Erfahrung unmöglich iſt. Sie gründet alſo kein abſolutes Vernunftgeſetz; ſelbſt nicht für Menſchen, weil alle übrige menſchliche Eigenſchaften, auſſer der Vernunft, veränderlich ſind.

b) Aus dem Grundſatz „perfice te" als einzigen Grundſatz, in Verbindung mit dieſem Erfahrungsſatz, folgt in Abſicht auf Menſchenpflicht, daſs ſie der Selbſtpflicht ſchlechterdings (negativ und auch poſitiv) untergeordnet ſey, und ſich nur ſo weit erſtrecke, als ſie ein Mittel zu dem Zwecke ſelbſteigener Vollkommenheit abgiebt. Sie darf nicht nur nicht wider die höchſte Selbſtpflicht ſtreiten, mein eigenes Wohl darf nie darunter etwas leiden (negative Unterordnung), ſondern ſie muſs auch (poſitive Unterordnung) daraus herflieſsen; ich habe keinen andern Grund zur Pflicht gegen andere Menſchen, als die Selbſt-

 pflicht.

pflicht. So weit ich anderer bedarf, wenn und ſo ſern mein Bemühen für andere mir Dank und Vergeltung zuſichert, oder ſoweit ich doch auſſerdem darauf rechnen darf, andere, wenn auch nicht eben die, denen ich wohlthat, werden durch meine Gutthätigkeit bewogen werden, auf ähnliche Art gegen mich zu verfahren; wenn und ſo fern dieſer Vortheil als wenigſtens eben ſo wahrſcheinlich und eben ſo beträchtlich von mir vorgeſtellt wird, wie derjenige, den ich aufopfere; dann und ſofern ſoll ich für andere leben. Wahre Uneigennützigkeit wäre nicht nur keine Pflicht, ſondern ſtritte ſogar, mehr als irgend etwas, gegen alle Pflicht. Allein die Forderungen der gemeinen praktiſchen Vernunft gehen unläugbar weiter, und erklären die Geſinnung und Handlungsweiſe, welche jenem Grundſatze völlig entſpricht, für eigennützig und verächtlich. Durch uneigennützige Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit würde ich mich möglichſt vervollkommnern, wenn deshalb; weil ich ſie beobachte, und in eben dem Maſse, alle andre ſie auch gegen mich übten. Dieſs läuft aber wider die Erfahrung. Das Gute, das man andern erweiſt, wird weder allge-

mein

mein erkannt, noch immer verhältniſs-mäſsig vergolten; am wenigſten aber kann der redliche, aber ohne ſeine Schuld erfolgloſe Wille darauf rechnen. Zu der allgemein anerkannten Verbindlichkeit, ohne Eigennutz und Einſchränkung gütig gegen andere, wie gegen uns ſelbſt, zu ſeyn, gehört nothwendig die nähere Beſtimmung des Princips eigener Vollkommenheit durch den höhern Grundſatz, der ihn auf die Bedingung der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit einſchränkt. Dieſe übergeht aber Wolf, ob ſie gleich zur Bündigkeit ſeines Raiſonnements als ſtillſchweigende Vorausſetzung hinzugedacht werden muſs. —

Der Königsbergſche Philoſoph d.) fällt über Wolfs Moralphiloſophie folgendes Urtheil.

Der Begriff der Vollkommenheit, den Wolf als den praktiſchen Beſtimmungsgrund im Princip der Sittlichkeit annimmt, kann entweder in theoretiſcher Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art (transſcendentale) oder eines Dinges bloſs als Dinges überhaupt (metaphyſiſche) und

d.) S. Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 70.

und davon kann hier nicht die Rede ſeyn. Der Begriff der Vollkommenheit in praktiſcher Bedeutung aber iſt die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken. Dieſe Vollkommenheit, als Beſchaffenheit des Menſchen, folglich innerliche, iſt nichts anders, als Talent, und, was dieſes ſtärkt, oder ergänzt, Geſchicklichkeit. Die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz, das iſt, Gott, folglich äuſſerliche, (in praktiſcher Abſicht betrachtet) iſt die Zulänglichkeit dieſes Weſens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun alſo uns Zwecke vorher gegeben werden müſſen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer innern, an uns ſelbſt, oder einer äuſſern, an Gott,) allein Beſtimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als Objekt, welches vor der Willensbeſtimmung durch eine praktiſche Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer ſolchen enthalten muſs, mithin die Materie des Willens, als Beſtimmungsgrund deſſelben genommen, jederzeit empiriſch iſt, mithin zum epikuriſchen Princip der Glückſeligkeitslehre, niemahls aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil ſie zu Vortheilen des Lebens beytragen, oder der

Wille

Wille Gottes, wenn Einſtimmung mit ihm, ohne vorhergehendes, von deſſen Idee unabhängiges, praktiſches Princip, zum Objekte des Willens genommen worden, nur durch die Glückſeligkeit, die wir davon erwarten, Bewegurſache deſſelben werden können): ſo folgt, daſs ſowohl der objektive innere praktiſche Beſtimmungsgrund, die Vollkommenheit, den Wolf zum Grundgeſetz der Sittlichkeit annimmt, als auch der objektive äuſſere, der Wille Gottes, den Cruſius und andere theologiſche Moraliſten dem Willen zum ſittlichen Princip anweiſen, material ſind. Materiale Principien können aber nicht zum oberſten Sittengeſetz angenommen werden.

Mendelsſohn.

Wenn wir, ſagt Mendelsſohn e), das Moraliſchgute vom Phyſiſchguten unterſchei-

e) Es ſind dieſe Gedanken aus der Beantwortung eines Briefes des Prof. Joh. Chriſtoph Schwab zu Stuttgard genommen, der unſerm Philoſophen die Frage vorlegte: kann eine moraliſchgute Handlung eine phyſiſchſchlimme Wirkung, und hinwiederum etwas phyſiſch-Böſes eine gute

den: ſo ſehen wir wohl hauptſächlich auf die hervorbringende Urſache des Guten oder der Realität. Iſt dieſe zugleich die Endurſache deſſelben, ſo iſt es ſittlich; in ſo weit ſie aber von derſelben unterſchieden iſt, ſo wird das Gute phyſiſch zu nennen ſeyn. Bloſs Handlungen aus guten Abſichten ſind moraliſch gut; denn die Endurſache, oder der Endzweck um weswillen ſie geſchehen, ſind als Bewegungsgründe und Triebe, zugleich die hervorbringende Urſache dieſer Handlungen. Alle übrige Realitäten, ſowohl des Geiſtes als des Körpers, in ſo weit ſie Luſt oder Unluſt erregen, machen das Phyſiſchgute aus; welches alſo nicht in freywilligen Entſchlieſsungen, nicht in Vollkommenheiten des Begehrungsvermögens, ſondern in andern Kräften und Fähigkeiten unſeres Körpers, oder unſerer Seele, beſtehet. Ein anderes iſt die Eintheilung in körperliches und geiſtiges, ein anderes die Eintheilung in ſittliches und phyſiſches Gute. Das Sittlichgute iſt eine Vollkommenheit des Geiſtes, und findet bloſs bey der Aeuſſerung der Freyheit Statt; das Phyſiſchgute kann ſowohl den Leib als den Geiſt angehen.

Das

ten moraliſche Wirkung haben?" S. Berl. Monatsſchrift Jahrg. 1784. Oktober.

Das Sittlichgute ſtehet nicht wieder mit Sittlichgutem, ſondern eigentlich mit Phyſiſchgutem in Verbindung. Das freywillige Verhalten vernünftiger Weſen hat etwas Phyſiſchgutes am Leibe, oder an der Seele, zur Abſicht, und auch zur Wirkung. Denn das, was durch die Handlung zur Wirklichkeit kommt, iſt ihre Wirkung (effectus); und iſt in ſo weit der Handlung entgegengeſetzt. Nun kann bloſs die Handlung als Handlung, ſittlich gut ſeyn; daher die Folge derſelben, als Wirkung betrachtet, nicht mehr ſittlichgut heiſſen, ſondern zum Phyſiſchguten gehören muſs.

Die Folgen jeder ſittlichguten Handlung ſind zwiefach; ſie gehen das handelnde Weſen ſelbſt, oder den Gegenſtand ſeiner Abſicht an. Ihn ſelbſt beſtärkt ſie im Guten, durch die vermehrte Fertigkeit, und dieſe Folge iſt natürlicher Weiſe unausbleiblich; aber die erzielte Abſicht kann, durch den Einfluſs anderer Dinge, hintertrieben werden, und alſo ausbleiben. — Alles Gute aber, das eine freywillige Entſchlieſsung zur Urſache hat, iſt Phyſiſchgutes.

Ich kann zwar durch eine ſittlichgute Handlung mehrere Handlungen von dieſer Art veranlaſſen, und in ſo weit auch die Be-

Förderung des Sittlichguten die Endabſicht einer freyen Entſchlieſsung ſeyn laſſen. Allein das Sittlichgute, das ich auf dieſe Art befördere, iſt alsdann in verſchiedenen Rückſichten zu betrachten. In ſo weit es von mir veranlaſst und befördert worden, iſt es nicht Handlung, ſondern Folge und Wirkung der Handlung, und alſo phyſiſchgut. In ſo weit es aber in dem Subjekte, dem es zukommt, wieder zur freywilligen Handlung wird, oder dazu Gelegenheit giebt, erlangt es abermahls den Namen des Sittlichguten.

Das höchſte moraliſche Gute wird alſo die gröſste Summe des Phyſiſchguten zur Abſicht, und, wenn es nicht hintertrieben wird, auch zur äuſſerlichen objektiven Folge, haben. Subjektive aber, oder in Rückſicht auf das freywillig handelnde Weſen ſelbſt, iſt jede ſittlichgute Entſchlieſsung an und für ſich nie ohne gute Folge. —

Das Uebel, das aus dem Sittlichguten folgt, iſt entweder vermeidlich, oder unvermeidlich. Das unvermeidliche iſt entweder

1) an und für ſich unvermeidlich, wie das metaphyſiſche Uebel in der Schöpfung; dieſes kann der freyen Urſache weder

weder zugerechnet noch zugeſchrieben werden. Es iſt bloſs etwas Verneinendes, etwas Nichtſeyendes, das bloſs eine Nichturſache haben kann; oder

2) nur nach einer gewiſſen Vorausſetzung unvermeidlich. Ein kleines Uebel muſste geſtattet oder zugelaſſen werden, damit kein groſses Uebel erfolge, oder ein groſses Gute nicht ausbleibe. Von dieſer Art ſind alle phyſiſche Uebel in der Schöpfung. Im Grunde ſind es bloſse Scheinübel, die der freyen Urſache zwar zugeſchrieben, aber nicht zugerechnet werden; denn ſie vermindern auf keine Weiſe den Werth oder die Rechtſchaffenheit der freywilligen Entſchlieſsung. Sittliches Uebel hingegen bleibt allezeit ein wahres Uebel, wird niemahls bloſs Scheinübel, auch iſt es niemahls der Erfolg einer guten Handlung. Bloſs die Zulaſſung oder die Nichtverhinderung derſelben kann einem freywilligen Weſen zugerechnet werden, und zu Schulden kommen. Die Zulaſſung ſelbſt aber kann zuweilen Pflicht ſeyn, wenn die Verhinderung, ohne ſittliches Uebel von Seiten des Verhinderers, nicht hat geſchehen können.

Iſt aber das phyſiſche Uebel, wovon die Rede iſt, von Seiten des Gegenſtandes vermeid-

meidlich; ſo kömmt es noch darauf an, in wie weit es von dieſem handelnden Subjekte hat vermieden werden können. — Ueberhaupt gehört zur Rechtſchaffenheit der Handlungen zweyerley: Macht und Güte; Vermögen und Bereitwilligkeit, der Pflicht Genüge zu leiſten, dem Geſetze nachzuleben. Macht beſtehet in Vermögen zu erkennen und zu thun, und Güte iſt die Bereitſchaft das Gute zu wollen. Das freyhandelnde Weſen muſs das Gute zu erkennen, und hervorzubringen, ſowohl das Vermögen, als den allezeit fertigen Willen haben. Fehlet eines von dieſen Erforderniſſen; ſo iſt die Handlung nicht völlig rechtſchaffen. Der Fehler am Willen heiſst Dolus, vorſetzliches Vergehen; der Fehler an Macht, wenn er ſelbſt eine mittelbare Wirkung des freyen Willens iſt, wird Verſchulden (Culpa) genannt. Ich begehe das Böſe, entweder vorſätzlich, gefliſſentlich; oder aus Schwachheit. Das gefliſſentliche Böſe wird allezeit zugerechnet; Schwachheit aber nur, wenn das freye Weſen ſie ſich ſelbſt zugezogen hat. Mangel der Güte, oder Vorſatz, der Verbindlichkeit zuwider zu handeln, iſt Dolus; vermeidlicher Mangel der Macht iſt Culpa; dieſe beſteht in vermeidlichem Mangel der Erkenntniſs, oder ſelbſt zugezogenem Unvermögen zu

wirken.

wirken. Beydes wird zugerechnet, und beſtimmt den Werth oder Unwerth einer freywilligen Handlung.

Die Fähigkeiten der Menſchen f) ſind entweder angeboren, oder erworben; natürlich, oder künſtlich. Das Erworbene ſelbſt aber kann natürlich oder künſtlich erworben ſeyn. Ein Produkt iſt dem Boden natürlich, wenn es ohne Zuthun des Menſchen hervorkömmt; wozu aber menſchlicher Fleiſs und Anbau gehört, das heiſst künſtlich, iſt ein Produkt des Kunſtfleiſſes. Wenn vom Menſchen ſelbſt die Rede iſt; ſo iſt ihm jede Fertigkeit natürlich, die er ohne vorſätzliche Uebung und Erlernung erwirbt, die er tanquam aliud agendo erlangt und beſitzt, ohne vorſätzlich darauf bedacht geweſen zu ſeyn. In ſo weit aber zweckmäſsige Anſtalten, Uebung und Erlernung mit Vorſatz, in der Abſicht vorgenommen werden müſſen, um dieſen oder jenen Grad der Fertigkeit zur Wirklichkeit zu bringen, in ſo weit wird die Fertigkeit künſtlich genannt. Je mehr vorſätzliche Uebungen zu einer gewiſſen Fertigkeit gehören, je zweck-

f) S. Berl. Monatſchr. Jahrg. 1786. März, wo Mendelſsohn die Frage zu beantworten ſucht: giebt es natürliche Anlagen zum Laſter?

zweck- und regelmäſsiger dieſe Uebungen angeſtellt werden müſſen, deſto künſtlicher iſt ſie; je weniger, deſto natürlicher.

Ob es Naturaliſten in der Tugend gebe, das heiſst: ob man ohne vorſätzliches Studium der Tugend, ohne vorſätzliche, nach Vorſchrift und Regel eingerichtete, Erlernung und Uebung, ein tugendhafter Mann werden könne? iſt wohl die Frage nicht. Wohl aber läſst ſich unterſuchen: ob die Tugend erlernt werden könne? und wenn dieſes iſt; ob ſie mit einer Wiſſenſchaft, oder mit einer Kunſt zu vergleichen? Mit anderen Worten: wie viel iſt in Abſicht der Sittlichkeit auf Rechnung der Erkenntniſskräfte zu ſetzen; und wenn dieſe nicht alles können, was trägt auſſer denſelben noch dazu bey, daſs man ſich bemühe, Fertigkeit in der Tugend zu erlangen?

Daſs der Verſtand allein nicht hinreiche, beweiſen die auffallenden Beyſpiele heroiſcher Böſewichter, die mit Engelsverſtande teufliſche Neigungen verbänden. Was ſtand ihren Erkenntniſskräften im Wege, daſs ſie ſich mehr im Laſter, als in der Tugend übten?

Gleichwohl waren dieſe heroiſchen Böſewichter am Ende doch Thoren; Dummköpfe

ſe zwar nicht, aber doch elende Unkluge, die ſich ſelbſt ins Verderben ſtürzten. Sie ſuchten Glückſeligkeit, erkannten ſie auch wohl theoretiſch; und handelten praktiſch, als wenn ſie ſie nicht ſuchten, oder nicht kannten. Sie hatten alſo Einſicht, und hatten keine. Wie iſt dieſes Räthſel aufzulöſen?

Wenn Verſtandesſchwäche bey heftigen Begierden die Anlage zum Laſter ausmachen ſollte: ſo müſste ein groſser Verſtand nebſt ſchwacher Begierde Anlage zur Tugend ſeyn; und gleichwohl iſt keine groſse Tugend ohne ſtarke Begierde.

Etwas näher kommt man dem Ziele, wenn man die Anlage zum Laſter in das Uebermaſs der Begierde über den Verſtand ſetzet. Mangel des Verhältniſses zwiſchen Einſicht und Begierde bringet, bey Uebermaſs der Einſicht ſtoiſchen Kaltſinn; bey Uebermaſs der Begierde, Laſterhaftigkeit hervor.

Indeſſen ſcheinen doch auch die pſychologiſchen Eintheilungen der Seelenkräfte überhaupt noch nicht hinreichend, dieſe moraliſche Erſcheinung zu erklären. Das Wort Verſtand iſt zu allgemein. Es giebt der Arten des Verſtandes mancherley, wo-

von einer dieſe, ein anderer eine andere Art beſitzen kann; ſo wie es eine andere Einbildungskraft für den Dichter, eine andere für den Mahler, Bildhauer und Baumeiſter geben muſs. Der gutmüthige Dummkopf muſs eine Art von Einſicht beſitzen, die dem verſchlagenſten Schurken fehlt. Jener erkennet, daſs der Menſch nicht glückſelig ſeyn kann, ohne Glückſeligkeit zu befördern. Er weiſs vielleicht nicht, wie er es anfangen muſs, anderer Glückſeligkeit zu befördern, und wählt vielleicht die unſchicklichſten Mittel. Indeſſen empfindet er doch, daſs der Menſch nicht genieſsen könne, wenn andere leiden; ja, daſs er ſelbſt genieſse, je mehr er genieſsen läſst. Kann Cäſar Borghia mit aller ſeiner teufliſchen Klugheit, dieſe Einſicht, dieſe ſittliche Art von Verſtand gehabt haben? —

Der Sprachgebrauch unterſcheidet Verſtand und Herz; Klugheit und Gutmüthigkeit. Läuft gleich am Ende alles auf Erkenntniſs hinaus, wie ſich der Determiniſt geſtehen muſs; ſo iſt doch nicht alle Erkenntniſs von einerley Art und Beſchaffenheit. Zu jeder ſittlichen Handlung gehört zweyerley: Erkenntniſs des Endzwecks und Erkenntniſs der Mittel. Jene iſt Wohlwollen, und, wenn ſie nicht deutlich erkannt, ſondern bloſs empfunden wird,

wird, gutes Herz; dieſe heiſst Klugheit. Beydes zuſammen iſt Weisheit. Der Weiſe verbindet Klugheit mit Wohlwollen. Er hat den feſten Vorſatz, ſo viel Glückſeligkeit zu wirken, als er wirken kann; und weiſs die Mittel zu wählen, wie ſolches zu erhalten. Ich würde mich aber wohl hüten, der gutmüthigen Einfalt alle Tugend abzuſprechen. Selbſt wenn ſie aus guter Meinung ſchadet, hat ſie noch mehr Antheil an der wahren Tugend, hat ſie gröſseres Verdienſt, als der nützliche Böſewicht.

Unſere eigene Glückſeligkeit iſt das letzte Ziel aller unſerer Wünſche. Wir erhalten ſie zum Theil unmittelbar: indem wir unſere eigene körperliche und geiſtige Vollkommenheit zu vermehren ſuchen; zum Theil mittelbar: indem wir Glückſeligkeit befördern, andere vollkommen glückſelig machen, und uns dadurch glücklich fühlen. Wir ſelbſt ſind entweder Zweck und Gegenſtand zugleich; — oder wir ſind bloſs Endzweck, der Gegenſtand aber iſt ein Weſen auſser uns, deſſen Glückſeligkeit uns intereſſirt. Jenes giebt uns die Selbſtliebe, dieſes die Liebe zu andern ein. Ohne Selbſtliebe kann Liebe zu andern nicht beſtehen, denn ſie wäre Gegenſtand ohne Endzweck; ohne Liebe zu andern kann der

Selbſtliebe keine Genüge geſchehen: denn ſie erfordert unumgänglich auch Gegenſtände auſser uns.

In Abſicht auf Selbſtliebe fällt Klugheit und Weisheit zuſammen, iſt Thor und Schurke nicht zu unterſcheiden. Den guten Willen, unſer Wohl zu befördern, haben wir alle, müſsen wir alle haben, und wir irren bloſs in der Wahl der beſten Mittel. Wie geht dieſes zu? — Mich dünkt auf folgende Weiſe.

Wir ſündigen wider die Selbſtliebe, oder übertreten die Pflichten gegen uns ſelbſt, mehrentheils durch eine Art von Rechnungsfehler. Das Gegenwärtige wirkt heftig; der Wohllüſtige opfert ihm das Zukünftige auf, und wird es ſicher bereuen, wenn das Gegenwärtige vergangen ſeyn, und die Zukunft herannahen wird. — Auf eine ähnliche Weiſe erhält das Sinnliche vor dem Ueberſinnlichen den Vorzug. — Der Filzige macht falſche Rechnung. Alle dieſe Rechnungsfehler ſchreibe man, wenn man will, einer gewiſſen Schwäche des Verſtandes zu; aber ſicherlich iſt es nur ein gewiſser Verſtand, eine gewiſse Art deſſelben, die dieſen Elenden fehlt.

Die

Die Tugenden der Selbſtliebe beſtehen hauptſächlich in der Fertigkeit: den Eindruck des Gegenwärtigen, des Sinnlichen, nach Vorſchrift der Vernunft, zu ſchwächen, und den Eindruck des Abweſenden, des Ueberſinnlichen zu verſtärken; damit der Zauber verſchwinde, und die Vernunft nicht verhindert werde, das Gegenwärtige mit dem Abweſenden, das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen in Vergleichung zu bringen, und gegen einander zu berechnen. Die Gewalt über die Empfindung, und das Vermögen ihren Eindruck durch die Vernunft zu ſchwächen: — iſt Stoicismus. Die Fertigkeit, das Abweſende mit der Lebhaftigkeit des Gegenwärtigen, das Ueberſinnliche mit der Lebhaftigkeit des Sinnlichen zu empfinden: — Enthuſiasmus. Man ſieht hieraus, warum auch zu den Tugenden der Selbſtliebe ein gewiſser Grad des Enthuſiasmus gehört; damit auf der anderen Seite der Stoicismus nicht übertrieben werde.

Die geſelligen Tugenden gründen ſich auf eine ähnliche Fertigkeit: die kalte Vernunft des ſtoiſchen Weltweiſen mit dem Feuer des Enthuſiaſten zu begeiſtern, um das Entfernte mit dem Nahen, das Mittelbare mit

dem Unmittelbaren, in Vergleichung zu bringen, und gehörig zu berechnen. Kurz, das Vermögen, Empfindungen in Vernunftſchlüſse aufzulöſen, und Begriffe der Vernunft zu verſinnlichen, — dieſes iſt meines Erachtens, das groſse Geheimniſs, das derjenige beſitzen muſs, der zu der Höhe heroiſcher Tugenden zu gelangen die Ehrbegierde hat.

Alles dieſes kann man, wenn man ſich mit allgemeinen Notionen begnüget, auf Rechnung der Erkenntniſs ſetzen, und ſagen: Tugend und Laſter laufen am Ende auf lebendige, thätige und wirkſame Erkenntniſs des Guten und Böſen hinaus; aber ſicherlich iſt es eine Art von Erkenntniſs, die man mit und ohne merkliche Klugheit im gemeinen Leben, mit und ohne groſsen Verſtand in Wiſſenſchaften und Künſten beſitzen kann. Ja, wer die Eingeſchränktheit der menſchlichen Kräfte in Erwägung zieht, wird ſie ſicherlich eher ohne, als mit einem auſserordentlichen Talente von irgend einer andern Art zugleich erwarten. —

Jede Veränderung a) in der Natur, und alſo auch in dem menſchlichen Körper, hat ihre

a) S. den Freyheit und Nothwendigkeit abhandelnden Brief dieſes liebenswürdigen Philoſophen an Nicolai. Berl. Monatsſchr. Jahrg. 1783. Julius.

ihre wirkende Urſache und ihre End-urſache. Bey einigen ſind dieſe Urſachen verſchieden, und ohne unmittelbaren Einfluſs auf einander. Von dieſer Art ſind alle unwillkührliche Veränderungen des menſchlichen Körpers: ſie erfolgen aus wirkenden Urſachen; harmoniren zwar mit einem gewiſſen Syſtem der Endurſachen, ſind aber keine unmittelbare Wirkung der menſchlichen Endurſachen und Abſichten. Ich verdaue, mache Blut, dünſte aus, nicht weil und in ſo weit dieſes meine Abſicht iſt; ſondern aus phyſiſchen wirkenden Urſachen. Andere Veränderungen aber erfolgen entweder unmittelbar aus Endurſachen ſelbſt, oder aus nächſten wirkenden Urſachen, welche unmittelbare Folgen der Endurſachen ſind. Das Schreiben z. B. erfolgt zum Theil mittelbar, zum Theil auch unmittelbar, aus dem Syſtem meiner Abſichten, weil ich die Abſicht habe, für gut finde, beliebe, zu ſchreiben. Dieſes ſind willkührliche Handlungen. Willkührlich iſt alſo jede Handlung, jede Veränderung, welche die Wirkung irgend einer Endurſache iſt, oder bey deren Entſtehung die Endurſache zur wirkenden Urſache geworden.

*Ich handle willkührlich, wenn eine Veränderung in der Natur dadurch wirk-

ich geworden, daſs ſie zu meinen Abſichten gehört, daſs ſiemir gefallen, daſs ich ſie beliebt, gut gefunden, gewählt habe. Ich handle unwillkührlich, oder nothwendig, wenn der Inbegriff meiner Endurſachen zur Exiſtenz einer Veränderung nichts beygetragen, wie beym Ausdünſten, Blutmachen, u. ſ. w. Meine Handlung iſt vermiſchter Natur, oder nur zum Theil willkührlich, wenn die Endurſachen nicht die einzigen, vollſtändigen wirkenden Urſachen der Veränderung, ſondern nur eine Miturſache derſelben ſind; wie beym Athemholen, Gähnen, Huſten u. ſ. w.

Da ich mir meiner Endurſachen dunkel, klar, oder deutlich bewuſst ſeyn kann; ſo kann ich auch zur Handlung durch Inſtinkt, Triebfeder, oder Bewegungsgründe angeſpornt werden. In dem letzten Falle handle ich freywillig.

Vorhergeſehene Vergeltung wirkt auf das Syſtem der Endurſachen, und vermittelſt derſelben auf unſere freywillige Entſchlieſsung. Ich kenne kein Syſtem, nach welchem ſich der Einfluſs der Belohnung und Beſtrafung auf den freyen Willen natürlicher, oder auch nur natürlich erklären lieſse. Wie kann ein Gut,

das

das mir verſprochen, ein Uebel, das mir angedrohet wird, mich meinen gefaſsten Entſchluſs ändern machen? Wenn keine Wirkung der Bewegungsgründe auf den Willen unausbleiblich iſt, woran liegt es denn, daſs ſie zuweilen wirklich erfolgt, daſs ſie nicht immer ausbleibet?

Das Wort nöthigen würde ich von den freyen Handlungen der Menſchen nicht brauchen. Wie kann ich genöthiget ſeyn, ſo zu handeln, wenn ich nur deswegen ſo und nicht anders handle, weil ich ſo und nicht anders will, und wenn ich anders handeln wollte, auch anders handeln würde b)?

b) Da Mendelsſohn und die nachfolgenden Philoſophen bis auf Kant bey ihren Unterſuchungen über die ſittliche Natur des Menſchen, von Principien ausgehen, die bereits nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie gewürdiget wurden, und nicht ſowohl neue Wege einſchlagen, als vielmehr die ſchon betretenen obwohl vergebens auszubeſsern, zu ebenen und ſicher zu ſtellen ſuchen, oder ſich auch nur in ſoweit von ihren Vorgängern unterſcheiden, als ſich ein und eben daſſelbe Syſtem in jedem ſelbſtdenkenden Kopfe anders zu formen pflegt: ſo dürfte eine beſondere Prüfung und Beurtheilung ihrer Reſultate überflüſsig ſeyn. Denn obgleich ſie dazu dienen können, das mehr zu erläutern, und

Selle.

Das Wort Freyheit hat ſeinen Urſprung aus der geſellſchaftlichen Verfaſſung, und hier

und näher zu beſtimmen, was die philoſophirende Vernunft in ihren älteren, die Bahn brechenden Repräſentanten theils nur dunkel ahnete, theils undeutlich andrückte, theils gar nicht bemerkte: ſo müſſen ſie doch in den Augen des kritiſchen Philoſophen immer unbefriedigend und unhaltbar ſeyn, weil ſie auf Stützen beruhen, von deren Schwäche und Untauglichkeit er ſich aus bereits mitgetheilten Gründen überzeugt hält. Mag doch ein Gebäude in ſeiner Auſſenſeite noch ſo befeſtigt und dauerhaft, in ſeiner innern Einrichtung noch ſo ſchön und bequem erſcheinen: nimmer wird der tiefer eindringende Forſcher einen Bewohner deſſelben abgeben mögen, wenn er das Fundament erſchüttert, die Grundpfeiler morſch und wankend findet.

Um ſich aber zu überzeugen, daſs alle nur möglichen materialen, das heiſst, alle diejenigen Moralprincipien geprüft worden ſind, die eine beſtimmte Materie (Stoff) der vorgeſchriebenen Handlung, oder ihr Objekt und eine gewiſſe ſich auf das Subjekt beziehende Beſchaffenheit deſſelben vorausſetzen, wodurch der Grundſatz ſelbſt erſt möglich und gültig wird, und ſo dem formalen Moralprincip entgegengeſetzt ſind, das nur die Form des Willens vorausſetzt, die Handlung dieſer Form gemäſs vorſchreibt, und dieſer Form ſelbſt ſeine Möglichkeit und Gültig-

hier ſind uns Freyheit und Unabhängigkeit Synonyme. — Dieſem zu Folge kann freyer Wille nichts anders ſeyn, als diejenige Kraft oder Kraftäuſserung, durch welche ich eine Handlung zu verrichten ſtrebe, ohne durch irgend eine andere Urſache, als durch eben dieſen Willen oder wenigſtens durch Urſachen, die von dieſem Willen abhängig ſind, dazu beſtimmt zu werden. Es verſteht ſich

von

tigkeit verdankt; — will ich aus Kieſewetters lehrreichem Werke: über den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie (S. 19 u. 20.) folgende die Ueberſicht treflich erleichternde Tafel hieher ſetzen.

Das Moralprincip iſt entweder:
1) formal, d. h. es beſtimmet unſern Willen bloſs durch die Form; (Kant) oder
2) material, indem es aus einem Zweck erreichen, ein Objekt wirklich machen lehrt. Dieſer Zweck wird uns gegeben, entweder
A. durch unſer Gefühl (Sinnlichkeit) allein, das nun wieder entweder iſt
a) natürlich
α. phyſiſch (Epikur)
β. moraliſch (Hutcheſon)
b) erkünſtelt
α. durch Erziehung (Montaigne)
β. durch Geſetzgebung (Mandeville)
B. durch unſere Vernunft (Vollkommenheit)
a) als Accidenz (Stoiker und Wolf)
b) als Subſtanz, die Gottheit als Geſetzgeber (Cruſius).

von ſelbſt, daſs dieſer eigentliche freye Wille ſeinen zureichenden Grund in einer Subſtanz haben müſse, deren Daſeyn nicht von zufälligen Urſachen abhängt. Es muſs eine der einfachen immateriellen Seelenſubſtanz eigenthümliche und weſentliche Kraft ſeyn, die deswegen will, nicht weil Urſachen hinzukommen, in deren Folge ſie will, ſondern weil ſie will, und deswegen nicht will, nicht weil Urſachen vorhanden ſind, die ihren Willen hindern, oder ihr Nichtwollen beſtimmen, ſondern weil ſie nicht will.

Ich will hier nicht unterſuchen, in wie fern es gedenkbar iſt, daſs eine und eben dieſelbe einfache Subſtanz, ohne alles fremde und auſſer ihrem Weſen befindliche Zuthun etwas wollen und eben ſo gut nicht wollen könne; ich möchte Gefahr laufen, daſs manche dieſen Widerſpruch gar wohl in ihrem Kopfe reimen könnten. Sondern ich frage nur, wo bleibt bey dieſer Lehre die Vervollkommnungskraft, oder die Fähigkeit, unſere feineren Kräfte zu verbeſſern, und was wäre uns daher mit einer ſolchen Freyheit gedient? — Höchſtens könnte man alſo annehmen, daſs die Seele eigentlich nur die Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen habe, und daſs ſie zu beyden durch hinreichende Urſachen oder Motive beſtimmt werde. Mit dieſer Fähig-

higkeit hätten wir nun nichts gewonnen, weil nur das beſtimmte Wollen oder Nichtwollen ins Gebiet der Moral gehört, und ich deswegen noch kein vortrefflicher Menſch bin, ob ich gleich die Fähigkeit habe, es unter gewiſſen Umſtänden zu werden.

Der Wille hat alſo ſeine Urſachen; und wie jede Wirkung erfolgen muſs, wo die hinreichenden Urſachen vorhanden ſind, ſo muſs auch der Wille da ſeyn, ſo bald es ſeine Urſachen ſind. — Die Urſachen der menſchlichen Handlungen nenne ich Bedürfniſſe, und dieſe theile ich in nothwendige Bedürfniſse oder Inſtinkte, und in freye Bedürfniſse, oder in ſolche, die mit deutlichen Vorſtellungen verknüpft ſind. Die Neigung zu einer Handlung, oder, welches einerley iſt, das Bedürfniſs, iſt bey nothwendigen Handlungen mit keiner deutlichen Vorſtellung von ihren Urſachen und Folgen verbunden. Aber da, wo die Handlung zufällig iſt, muſs es auch das dazu erforderliche Bedürfniſs ſeyn. Und dieſes iſt ſodann mit einem verhältniſsmäſsigen Grade von Bewuſstſeyn der Urſache und mit Vorſtellung von Nutzen und Vergnügen, das wir dadurch erreichen, verbunden. Aus dieſen Begriffen folgt eigentlich ſchon von ſelbſt, daſs dieſe Urſachen unſerer Handlungen nie von un-

unſerem freyen unbeſtimmten Willen abhängen; und daraus ſchlieſse ich, daſs es in dieſem Verſtande gar keine Freyheit menſchlicher Handlungen gebe.

„Alſo ſind unſere Handlungen nothwendig? Alſo konnten ſie gar nicht unterbleiben? Alſo muſsten ſie erfolgen? — Das folgt alles hieraus noch gar nicht, weil die Urſachen aller der Handlungen, deren die Menſchen fähig ſind, nicht nothwendig vorhanden ſeyn müſsen, ſondern gar wohl zum Theil und mehr oder weniger und mit ihnen auch die davon abhangenden Handlungen fehlen können. Darinn beſteht die Freyheit menſchlicher Handlungen! — Wenn die Urſachen da ſind, müſsen die Handlungen erfolgen; und weil die Urſachen von unſerm freyen Willen unabhängig ſind, ſo ſind wir auch neceſſitirt. Da liegt die Nothwendigkeit! In ſo fern die Urſachen fehlen können, können es auch die Handlungen. Das iſt ihre Freyheit.

Hieraus ſieht man, daſs der eigentliche Begriff von Freyheit gar nicht auf die menſchlichen Handlungen anzuwenden ſey. Wir verhalten uns bey unſeren Handlungen nie frey und unabhängig, wir werden durch Urſachen angeſpornt und getrieben, über die das In-

Individuum ſelbſt keine Herrſchaft hat. Aber weil viele unſerer Handlungen auch fehlen können, weil ſie nicht nothwendig da ſeyn müſsen, weil die kleinſte Urſache von auſsen her ein anderes Syſtem von Urſachen und mithin auch andere Handlungen hervorbringen kann, ſo nenne ich dieſe Handlungen, eben deswegen, weil ſie nicht nothwendig da ſeyn müſsen, freye Handlungen. Die Freyheit menſchlicher Handlungen beſteht daher in ihrer Zufälligkeit. Und ein Menſch hat um ſo viel mehr Freyheit, je eine gröſsere Mannigfaltigkeit von zufälligen Handlungen er hervorzubringen im Stande iſt.

„Alſo haben wir gar keinen Willen"? — Freyen, unabhängigen Willen freylich nicht. Aber wenn man der Beſtimmung getreu bleibt, die ich ſo eben von der Freyheit menſchlicher Handlungen gegeben habe, ſo haben wir allerdings Willen. Wille iſt nun die Kraftäuſserung, durch welche wir uns eine Handlung zu verrichten beſtreben, von der wir uns bewuſst ſind, daſs wir ſie auch unterlaſsen können. Das heiſst, ich bin mir bewuſst, daſs dieſe Handlung, zu der ich mich jetzt motivirt fühle, oder die ich will, nicht nothwendig zu meinem Weſen gehört; ſondern daſs ich fähig bin, anders motivirt zu werden, oder anders zu wollen.

ſo

ſo daſs die Handlung dadurch gehindert werden kann. Ie deutlicher das Bewuſstſeyn dieſer Kraftäuſserung iſt, deſto mehr verdient ſie den Namen **Wille**, und die Handlung ſelbſt den Namen einer **freyen**. Ie dunkler ich mir der Kraftäuſserung bewuſst bin, deſto mehr verdient ſie den Namen **Inſtinkt**, und deſto mehr nähert ſich die Handlung der Natur einer **nothwendigen**. — Und ſo kann ich auch, ohne miſsverſtanden zu werden, ſagen: Die Freyheit iſt das Vermögen zu wollen; eine freye Handlung iſt diejenige, von der ich weiſs, daſs ich ſie will. Nothwendig iſt ſie, wenn ich weiſs, daſs ich ſie nach meinem Gefallen weder hervorbringen noch hindern, folglich auch weder wollen, noch nicht wollen kann. Und eben darum haben wir auch von ſolchen Handlungen kein Bewuſstſeyn, weil ſie nicht durch Vorſtellungen motivirt werden.

Aus allem dieſen ergiebt ſich, daſs der Begriff des Wollens und Nichtwollens ein **Reſultat** der freyen oder zufälligen Handlungen, und nicht die **Urſache** derſelben ſey. **Wir haben nicht Freyheit, weil wir Willen, ſondern Willen, weil wir Freyheit haben.** Die Frage iſt alſo nicht mehr, wie oder warum haben wir Willen: ſondern wie und warum haben wir freye

oder

oder zufällige Handlungen? Und man ſieht wohl, daſs man hier nicht mehr antworten kann, deswegen, weil wir Willen haben; das wäre der inkonſequenteſte Cirkel, den je ein Philoſoph gemacht hat. —

Jedes Weſen in der Natur hat ſeine Beſtimmung; ſein Ziel, das er erreichen kann, ſeinen Endzweck, wozu ihn dieſes führen ſoll, ſein Streben, wodurch es dieſer Beſtimmung gemäſs wirkt oder doch zu wirken bemüht iſt. Das iſt Urgeſetz aller übrigen, das iſt allgemeine Vorſchrift für alle wirkende Weſen, unmittelbar von Gott beſtimmt und angeordnet; und daher iſt, dieſem gemäſs zu handeln, für Menſchen die heiligſte Pflicht. Die Beſtimmung eines jeden Körpers in der Natur iſt: alle diejenigen Eigenſchaften und Kräfte zu haben, deren er fähig iſt. Nur dann erſt hat der Körper ſeine Beſtimmung erreicht, wenn alle ſeine Kräfte, deren er ſeiner Natur nach fähig iſt, in dem gröſstmöglichſten Maſse entwickelt und angewandt worden. Folglich iſt Beſtimmung des Menſchen: die gröſstmöglichſte Entwickelung und Anwendung aller der Kräfte, deren er ſeiner Natur nach fähig iſt. Daſs dieſe Beſtimmung des Menſchen zugleich ſein wahres Beſte ausmache, folgt aus ſeiner Abhängigkeit vom Schöpfer. Der

Menſch kann nur auf dem Wege glücklich ſeyn und werden, den ihm Gott vorgezeichnet hat.

Wenn man aber nach dieſen Begriffen die Begriffe von Sittlichkeit, Tugend und Laſter beſtimmen wollte; ſo würden ſie entweder zu viel oder zu wenig enthalten. Nicht jede entwickelte und angewandte Kraft iſt Tugend; nicht alles, was dieſe Entwickelung auf eine gewiſſe Art hindert, iſt Laſter; kurz, nicht jede Handlung, die ſich auf dieſe Entwickelung bezieht, iſt ſittlich. Was wir Moralität nennen, findet nur unter gewiſſen Bedingungen Statt, die, ob ſie gleich ihren zureichenden Grund in der Natur haben, doch nicht auf eine nothwendige und unausweichliche Art den Menſchen binden, ſondern da ſeyn und auch fehlen können, ohne daſs der Menſch aufhörte Menſch zu ſeyn.

Der Menſch kann einzeln für ſich, er kann bloſs in Gemeinſchaft ſeiner Familie, er kann in mehr oder weniger gröſser geſellſchaftlicher Verbindung leben. Die Naturgeſetze haben nichts nothwendig und unausbleiblich beſtimmt. Aber die gröſstmöglichſte Entwickelung und Anwendung der Kräfte des Menſchen kann nur in der beſtmöglichſten geſellſchaftlichen Verbindung geſchehen. Ohne dieſe finden jene nicht Statt. Das wahre Be-

ſte des Menſchen ſetzt das wahre Beſte der geſellſchaftlichen Verbindung voraus. Das Mittel iſt zur Erhaltung des Endzweckes ſo nothwendig, daſs alles, was dem Beſten der geſellſchaftlichen Verbindung entgegen iſt, auch zum Nachtheil der Beſtimmung des Menſchen gereicht. — Ob nun gleich die Entwickelung der menſchlichen Kräfte und beſonders der feinern nur durch geſellſchaftliche Verbindung geſchehen kann; ſo iſt doch die freye und uneingeſchränkte Anwendung derſelben dem wahren Beſten der geſellſchaftlichen Verbindung und ſo auch dem wahren Beſten des Menſchen entgegen.

Alle Handlungen und Verhaltungsarten der Menſchen, welche ſich auf ihre geſellſchaftliche Verbindung beziehen, ſind ſittliche. Moralität iſt folglich ein Produkt der geſellſchaftlichen Verbindung; und die Handlungen eines einzeln für ſich lebenden Menſchen verdienen daher nicht ſittlich genannt zu werden. Die Handlungen, welche das Beſte der geſellſchaftlichen Verbindung befördern, ſind ſittlichgute oder tugendhafte; diejenigen hingegen, welche derſelben nachtheilig ſind, heiſſen ſittlichböſe oder laſterhafte Handlungen. An und für ſich und ohne Rückſicht auf geſellſchaftliche Verbindung ſind daher Tugend und

Laſter leere Namen, die keinen Sinn haben, wenn man nicht einen falſchen hineinlegt. Aber dieſe geſellſchaftliche Verbindung iſt zur Erreichung der Beſtimmung des Menſchen ſo unumgänglich nothwendig, daſs die Handlungen zum Beſten derſelben uns eben ſo heilig ſeyn müſſen, als ob ſie unmittelbar unſer Beſtes beförderten. Und dieſs ſchützt nicht nur die obige Beſtimmung vor aller falſchen Deutung und Anwendung, ſondern iſt auch zugleich die wirkſamſte Triebfeder zum Streben und Wirken der Menſchen nach ihrer wahren Beſtimmung.

Je entwickelter, je feiner, je wirkſamer die zu einer ſittlichguten Handlung erforderlichen Kräfte ſeyn müſſen, je mehr wir mit gegenſeitigen Trieben in Kolliſion kommen, je deutlicher die Erkenntniſs von der Zweckmäſſigkeit der Handlung iſt: deſto gröſſer iſt ihr Einfluſs in das geſellſchaftliche Beſte, deſto mehr iſt Tugend in ihr; und ſo iſt die Frage, ob ein Menſch, der ſittlichgute Handlungen nach dunklen Gefühlen und inſtinktartigen Neigungen, oder, welches einerley iſt, aus Temperament ausübt, demjenigen vorzuziehen ſey, der ſie nach Ueberlegung und deutlich erkannten Grundſätzen vollzieht? ſehr leicht zum Vortheil des letztern entſchieden. — Auch verliert die

Tugend, als ſolche betrachtet, am Werthe, wenn wir eine ſittlichgute Handlung nur in der Rückſicht unternehmen, daſs ſie ſich zu unſerm individuellen Vortheil kehren werde. Nicht, daſs wir hier unſerer Beſtimmung entgegenhandelten; ſondern weil der Begriff von Tugend ſich nur auf das gemeine Beſte beziehen und der Menſch nicht deswegen Anſpruch an Tugend machen kann, weil er ſich glücklich macht!

Je feiner und wirkſamer die Triebfedern zu einer ſittlichböſen Handlung ſind, je gewiſſer wir von ihrer Geſetzwidrigkeit überzeugt ſind, und je mehr wir fähig wären, anders beſtimmt zu werden; deſto laſterhafter iſt die Handlung, deſto mehr iſt Bosheit in ihr.

Ueberhaupt verdienen die geſellſchaftlichen Handlungen den Namen der ſittlichen um ſo mehr, je weniger ſie aus Zwang, Furcht oder Unwiſſenheit entſtanden ſind.

Da die ſittlichen Handlungen nur unter zufälligen Bedingungen Statt finden; ſo können ſie ſelbſt auch nicht anders, als zufällig ſeyn. Wenn moraliſche Handlungen nur in Folge eines angebornen und nothwen-

dig vorhandenen moraliſchen Gefühls hervorgebracht würden; ſo könnte eine ſolche Handlung, ſo ſchön und nützlich ſie auch ſeyn möchte, doch eben ſo wenig als die Vorſorge der Henne für ihre Küchlein den Namen der Tugend verdienen. Die Triebfeder ſittlicher Handlungen iſt ſo, wie bey allen übrigen, Bedürfniſs. Aber dieſes Bedürfniſs iſt nicht vom Schöpfer unbedingt beſtimmt, und von Natur eingepflanzt. Es iſt das Produkt des erweiterten Erkenntniſsvermögens, deſſen Daſeyn aber höchſt zufällig iſt. Zwar liegen die Elemente des moraliſchen Gefühls im Menſchen, aber ſie bedürfen einer Entwickelung und Zuſammenſetzung, die nur durch ſehr zufällige Urſachen bewirkt werden können.

Die Zufälligkeit dieſer Entwickelung und Anwendung der menſchlichen Kräfte kann in nichts anderm, als in dem Willen und Plan Gottes ihren zureichenden Grund haben, und dieſs iſt zu unſerer Beruhigung genug. Was für uns zufällig iſt, iſt es nicht für Gott! —

Geſetze ſind beſtimmte Anordnungen, nach welchen gewiſſe Erſcheinungen und Handlungen geſchehen ſollen oder nicht.

Unſere

Unſere Handlungen ſind entweder nothwendig oder zufällig. Im erſten Falle handeln wir nach unveränderlichen, von uns ganz unabhängigen Geſetzen. Im letztern Falle folgen wir Geſetzen, die da ſeyn und auch fehlen können. Die Geſetze der nothwendigen Handlungen liegen beſtimmt in der Natur, und können ohne weſentlichen Nachtheil für das Daſeyn der Menſchen durch menſchliche Kunſt nicht verändert oder aufgehoben werden. Auf die zufälligen Handlungen kann menſchliche Kunſt wirken, ſie hervorbringen, ſie hindern, und ihnen dieſe oder jene Richtung, kurz, Geſetze geben.

Die phyſiſche Freyheit der menſchlichen Handlungen beſteht in ihrer Zufälligkeit. Wenn wir uns ganz dieſer natürlichen Zufälligkeit überlaſſen können, ſo ſind wir moraliſch frey, das heiſst, keinem andern Geſetze unterworfen, nach welchem wir dieſe oder jene Handlung thun ſollen oder nicht, als unſerm Willen. Wenn aber unſern zufälligen Handlungen Schranken geſetzt oder Antriebe beygefügt werden, die wir, ohne uns zu ſchaden, nicht überwinden, oder denen wir nicht widerſtehen können, und die überhaupt unſerm Willen entgegenſtehen, ſo ſind wir moraliſch gezwungen, das heiſst, ge-

zwungen, nicht nach unſerm Willen, ſondern nach andern Geſetzen zu handeln.

Wenn die Schranken nur diejenigen Handlungen verhindern, die unſerm wahren Beſten entgegen ſind, und die Antriebe nur ſolche Handlungen befördern, die unſerer Beſtimmung entſprechen, ſo ſind wir verpflichtet, wir mögen dieſe Schranken ohne unſern Schaden durchbrechen und den Antrieben widerſtehen können, oder nicht. Im erſten Falle iſt es freye, im andern gezwungene Verpflichtung, oder Gewiſſenspflicht, Zwangspflicht. Verpflichtung ſetzt daher allezeit mein wahres Beſte voraus. Ich kann nie zu etwas verpflichtet ſeyn, was nicht immer meiner wahren Beſtimmung gemäſs wäre.

Wenn die Menſchen ganz moraliſch frey leben wollten; ſo würden ſich ſo viele gegenſeitige Hinderniſse ereignen, daſs ſie nicht nur in ihrer Vervollkommnung ſehr weit zurückbleiben, ſondern auch oft ihrer Erhaltung und Fortpflanzung ſehr nachtheilig ſeyn würden. —

Von Natur iſt der Menſch keiner andern zufälligen Handlungen fähig, als ſolcher, von denen er weiſs und glaubt, daſs ſie ſein Beſtes befördern. Selbſtliebe iſt die Grundtriebfeder aller ſeiner Begierden und Handlungen.

Nun

Nun giebt es aber eine Menge Handlungen, die, ob ſie gleich dem einzelnen Menſchen, der ſie begeht, vortheilhaft ſind, dennoch der geſellſchaftlichen Verbindung ſchaden; ſowie zur Vervollkommnung der Geſellſchaft ſehr viele Handlungen erfordert werden, von denen die einzelnen Mitglieder die gute Zurückwirkung auf ihr Individuum nicht wahrnehmen, oder die, einſeitig betrachtet, ihrem Privatbeſten entweder wirklich nachtheilig ſind, oder doch zu ſeyn ſcheinen. Zu ſolchen Handlungen werden daher Triebfedern erfordert, die der Menſch von Natur nicht hat, das heiſst, die von der Natur nicht beſtimmt ſind, ſondern die er nur, entweder durch den Unterricht, und durch die Erkenntniſs von dem Nutzen des geſellſchaftlichen Zuſtandes für ſein eigenes Beſte, oder, durch Strafen und Belohnungen, erhalten kann.

Wenn die Geſetze, nach welchen wir unſere zufälligen Handlungen unſerer Beſtimmung gemäſs einrichten ſollen, bloſs die Erkenntniſs von unſerm wahren Beſten zu Schranken und Antrieben machen, ſo ſind es moraliſche Geſetze. Wenn aber die Geſetze durch Strafen einſchränken, und durch Belohnungen antreiben, ſo ſind es politiſche Geſetze, oder Zwangsgeſetze.

Welchen Urſprungs ſind nun die Geſetze der Moral und Politik?

Die Geſetze für den Menſchen zwecken zu ſeiner Ernährung, Fortpflanzung und Vervollkommnung ab. Für die Ernährung und Fortpflanzung liegen die Geſetze in der Natur, weil dieſe für die Triebfedern geſorgt hat, wodurch dieſe Handlungen zu Stande gebracht werden. Aber die Vervollkommnung überläſst ſie dem Zufalle, der menſchlichen Freyheit, der menſchlichen Kunſt.

Wenn die Geſetze zur Vervollkommnung des Menſchen nicht von der Natur beſtimmt geliefert werden, und gerade in dieſer Unbeſtimmtheit unſere Freyheit beſteht; ſo kann dieſe Beſtimmung nur entweder durch unmittelbare Dazwiſchenkunft und Offenbarung Gottes oder durch menſchliche Kunſt geſchehen. In beyden Fällen ſind dieſe Geſetze nicht mehr natürliche, ſondern künſtliche und geoffenbarte Geſetze zu nennen.

Wie daher der geſellſchaftliche Zuſtand durch künſtliche Geſetze entſteht und vollkommener wird, ſo kann man auch den Zuſtand, wo die Menſchen ganz moraliſch frey leben, und alſo bloſs natürlichen Geſetzen folgen, mit allem Rechte Stand der Natur nennen.

Es

Es giebt gewiſse Grundgeſetze, ohne deren Beobachtung keine geſellſchaftliche Verbindung beſtehen, oder doch nicht das Beſte derſelben befördert werden kann. Fälſchlich ſind dieſe Geſetze von den meiſten Philoſophen und Juriſten Geſetze der Natur genannt worden. Die Natur hat die Geſetze unſerer Vervollkommnung unbeſtimmt gelaſſen. Gerade darinn beſteht unſere Freyheit. Es giebt alſo keine Geſetze der Natur für unſere Vervollkommnung.

Beſser theilt man die Geſetze für die Geſellſchaft, oder, welches einerley iſt, für die Vervollkommnung ab:

1) In allgemeine Grundgeſetze, ohne welche keine geſellſchaftliche Verbindung beſtehen, und ihre Beſtimmung erreichen kann;

2) in beſondere Geſetze, die man auch, da ſie nach Lage, Himmelsſtrich, Anzahl und Beſchaffenheit der Menſchen und des Erdbodens eingerichtet, und nach Maſsgabe unſerer unbeſtimmten Kenntniſſe feſtgeſetzt werden, zufällige Geſetze nennen könnte.

In ſo fern die Geſetze zur Vervollkommnung durch Menſchen beſtimmt und angewandt

wandt werden, kann es nicht fehlen, daſs hier nicht Irrthum, unrechte Beſtimmung, und falſche Anwendung vorgehen ſollten. Es laſſen ſich daher alle Geſetze der Kunſt abtheilen:

a) in ſolche, deren Zweckmäſſigkeit aus den allgemeinen Grundgeſetzen erwieſen werden kann, und die daher zum wahren Beſten der Geſellſchaft am ſchicklichſten ſind; und

b) in ſolche, die entweder den Grundgeſetzen wirklich nicht gemäſs und folglich unſerm wahren Beſten nachtheilig ſind, oder deren Zweckmäſſigkeit ſich doch nicht erweiſen läſst.

Ohne Rückſicht auf geſellſchaftliche Verbindung und Vervollkommnung giebt es alſo für die zufälligen Handlungen des Menſchen kein anderes Geſetz, als dieſes, der Entwickelung ſeiner Kräfte freyen Lauf zu laſſen, und alle ſeine Bedürfniſſe, ſo viel er vermag, zu befriedigen, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen. Mit einem Worte: Geſetz der Natur für die zufälligen Handlungen der Menſchen iſt moraliſche Freyheit.

Der Unterſchied zwiſchen Geſetzen der Natur und Geſetzen der Kunſt iſt äuſſerſt wichtig

wichtig und weſentlich. Jene ſind alle auf die gröſstmöglichſte Zweckmäſsigkeit von unſerm Urheber gerichtet und angeordnet. Dieſe entſtehen auf eine zufällige Art, flieſsen nicht ſelten aus mangelhaften Einſichten, und verfehlen daher eben ſo oft ihres wahren Zweckes.

Wie groſs iſt nun aber der Umfang der ächten moraliſchen Geſetze, das iſt, ſolcher, die unſerer wahren Beſtimmung gemäſs ſind und uns folglich zur gröſstmöglichſten Vervollkommnung führen, und was giebt es für einen Probierſtein, woran man erkennen kann, ob ein Geſetz wirklich zu unſerm wahren Beſten erfordert werde oder nicht, und ob ich ſonach verpflichtet ſey oder nicht?

1. Wenn die Wahrheit und Zweckmäſſigkeit einer moraliſchen Lehre zwar mehr oder weniger Wahrſcheinlichkeit hat, aber doch nicht aus hinlänglichen Gründen der Vernunft und Erfahrung erwieſen werden kann; ſo wiſſen wir auch nicht gewiſs, ob wir zu ihrer Befolgung verpflichtet ſind oder nicht. Wir haben hier bloſs Meinung, und folglich auch nur Glauben.

2. Wenn aber moraliſche Lehren durch eine allgemeine Erfahrung gerechtfertiget werden, wenn ſie überall den Geſetzen der Natur

Natur und unſerer Beſtimmung entſprechen; ſo haben wir phyſiſche Gewiſsheit und folglich Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und Beſtimmungsmäſſigkeit; und wir ſind gewiſs verpflichtet, ſie zu befolgen.

5. Wenn moraliſche Lehren von Gott ſelbſt auf eine auſſernatürliche Art offenbart worden, und wir davon, daſs dieſs geſchehen ſey, phyſiſche Gewiſsheit haben; ſo ſind wir heilig verpflichtet, ihnen den pünktlichſten Gehorſam zu leiſten. —

Da unſere Handlungen uns unſerer wahren Beſtimmung um ſo näher führen, je mehr ſie aus überzeugender Erkenntniſs unſerer Pflicht geſchehen: ſo würde das Ideal der beſten Geſellſchaft diejenige ſeyn, die bloſs durch moraliſche Geſetze die beſtmöglichſte Entwickelung und Anwendung der menſchlichen Kräfte bewirken könnte. Da aber dieſe Erkenntniſs nicht in allen Menſchen hervorzubringen und lebendig genug zu machen iſt, ſo bedarf es politiſcher Geſetze, nicht um jene unnütz zu machen, ſondern um ihnen nur im Nothfalle zu Hülfe zu kommen.

Die moraliſchen Geſetze müſſen daher Urbild und Richtſchnur der politiſchen ſeyn, weil

weil ſie ſich beyde nur durch die Verſchiedenheit der Triebfedern unterſcheiden ſollen.

Ueberhaupt muſs die Geſetzgebung dahin trachten, daſs das Beſte des Ganzen ſo viel als möglich zum Beſten der Einzelnen abzwecke, weil das Ganze nicht Endzweck ſondern nur Mittel iſt. —

Die Geſetze nothwendiger Erſcheinungen und Handlungen der Menſchen ſind und können nichts anders als Geſetze der Natur ſeyn. Was dieſen gemäſs geſchieht, iſt Ordnung. — Alles, was ſich auf die Befolgung der Geſetze unſerer zufälligen Handlungen beziehet, iſt Recht.

Die Geſetze für unſere zufälligen Handlungen ſind entweder Geſetze der Natur, oder Geſetze der menſchlichen Kunſt, oder geoffenbarte Geſetze Gottes.

Geſetz der Natur für unſere zufälligen Handlungen iſt moraliſche Freyheit. Die Natur giebt daher dem Menſchen das Recht zu thun, was er will, und was er vermag. Alles, was der Menſch thut, es möge ſittlich gut oder böſe ſeyn, iſt natürlich recht.

Die Geſetze der menſchlichen Kunſt ſind entweder moraliſche oder politiſche. Die Hand-

Handlungen, welche den moraliſchen Geſetzen entſprechen, ſind moraliſch recht. In ſo fern Naturrecht allein nicht zu unſerer Vervollkommnung führt, iſt es dem moraliſchen Rechte untergeordnet, und muſs dieſem weichen. Die politiſchen Geſetze ſind entweder ſolche, die unſerer wahren Beſtimmung gemäſs ſind, oder nicht. In beyden Fällen handle ich politiſch recht, aber nur im erſtern zugleich moraliſch recht. In ſo fern das politiſche Recht nur Hülfsmittel des moraliſchen iſt, kann es auch nur den Rang nach dieſem haben.

Was dem geoffenbarten Willen Gottes gemäſs iſt, iſt heiliges vor allen andern gültiges Recht.

Die Geſetze der Natur wirken nur durch Stärke und Macht. Der Stärkere hat daher Naturrecht. Der Schwächere handelt natürlich unrecht, wenn er ſich der überwiegenden Macht widerſetzt: Die moraliſchen Geſetze wirken nur durch Erkenntniſs unſerer Pflicht. Sie zwingen daher nicht; wenigſtens iſt dieſer moraliſche Zwang ein ſchwacher Damm gegen den Miſsbrauch der moraliſchen Freyheit. Die politiſchen Geſetze wirken durch Strafen und Belohnungen. Dieſs kann nur der Mächtigere und Stärkere. Die politiſchen

tiſchen Geſetze haben daher ihre zwingende Kraft nur dem Naturrechte zu verdanken, weil nur dieſes den Zwang erlaubt.

Wenn der Menſch keiner andern Handlungen fähig wäre, als ſolcher, die zu ſeinem wahren Beſten dienen; ſo würde er alle ſeine moraliſche Freyheit behalten können, und ſein Naturrecht würde ungekränkt bleiben. Eben das würde der Fall ſeyn, wenn er nur lauter ſittlich gute Handlungen wollte, und es ihn nichts koſtete, die geſetzwidrigen zu unterlaſsen. Aber die geſellſchaftliche Verbindung verträgt ſich nicht mit dem völligen Genuſse der moraliſchen Freyheit. Der Menſch iſt, um ſich zu vervollkommnen, verpflichtet, einen Theil ſeines Naturrechts aufzugeben, weil er es ſonſt unausbleiblich zum Nachtheil der Geſellſchaft miſsbrauchen würde. Auch kann er hierzu gezwungen werden; und obgleich dieſs nur vermöge des Naturrechts geſchehen kann, ſo erhält es doch in dieſem Falle, ſeines edleren Zweckes wegen, einen Vorrang. Das Naturrecht wird dann ſittlich - politiſches Recht, wenn es die Menſchen durch Zwang ihrer Beſtimmung näher führt, und dadurch erhält es zugleich ſeinen gröſsern Werth.

Da keine geſellſchaftliche Verbindung mit völliger moraliſcher Freyheit beſtehen kann,

und wir ohne geſellſchaftliche Verbindung unſere wahre Beſtimmung nicht erreichen können, ſo erſchöpft Befolgung der Naturgeſetze bey weitem nicht unſere Pflicht. Wir ſind verpflichtet, in geſellſchaftliche Verbindung zu treten; und, obgleich uns die Natur völlige moraliſche Freyheit giebt; ſo iſt doch die Geſellſchaft befugt, einzelne Menſchen unter ihre Geſetze zu zwingen. Es braucht daher zur geſellſchaftlichen Verbindung keines Vertrags, keiner Verabredung, keiner Einwilligung. Der Menſch, oder die Menſchen, die Geſetze geben, und ſich Gehorſam verſchaffen können, haben von der Natur das Recht dazu, und geben ihren Geſetzen dadurch die moraliſche Sanktion, daſs ſie dieſelben auf das wahre Beſte der geſellſchaftlichen Verbindung berechnen. Hiemit will ich aber nicht geſagt haben, daſs es nicht beſſer ſey, wenn die Verbindung durch Vertrag geſchieht.

In ſo fern keine Geſellſchaft durch bloſse moraliſche Geſetze beſteht, ſondern immer politiſche zu Hülfe nehmen muſs, und dieſe letzteren nur durch Zwang wirken, folgt, daſs das geſellſchaftliche Recht aus dem ſittlichen und natürlichen zuſammengeſetzt ſey. Nun

verpflichtet zwar an und für ſich das Naturrecht nicht, aber es verpflichtet allerdings, in ſo fern es zur Erhaltung des ſittlichen Rechtes angewandt wird.

Jedes geſellſchaftliche Geſetz muſs der Natur der geſellſchaftlichen Verbindung angemeſſen, das iſt, auf ihre beſtmöglichſte Erhaltung und Vervollkommnung kalkulirt ſeyn. Dieſs iſt Naturrecht der Geſellſchaft, das man fälſchlich mit dem eigentlichen und allgemeinen Naturrecht der Menſchen verwechſelt hat.

Das Recht erhält ſeine Kraft durch das Geſetz. Das Geſetz kann nur durch unſere Verpflichtung ſeine Sanktion erhalten. Die moraliſche Kraft des Rechts ſteht daher mit unſerer Verpflichtung im genaueſten Verhältniſse, und dieſe giebt den Maſsſtab, nach welchem jene zu berechnen iſt.

Es giebt gewiſſe moraliſche Geſetze, die, ob ſie gleich phyſiſche Gewiſsheit haben, dennoch mancher Urſachen wegen nicht zu politiſchen Geſetzen gemacht werden können; weil entweder ihre allgemeine und genaue Befolgung andern fürs Ganze wichtigern Geſetzen Eintrag thut, oder weil ſie durch Zwang eine falſche Richtung bekommen, oder auch überhaupt gar nicht zu erzwingen ſind. Der

Inbegriff ſolcher moraliſchen Geſetze, von deren Aechtheit wir zwar mit phyſiſcher Gewiſsheit überzeugt ſind, die aber nicht politiſche Kraft haben, iſt die Moral, welche in dem Staate alſo das zweyte Triebrad der geſellſchaftlichen und zur Vervollkommnung führenden Handlungen iſt, und demjenigen Theil unſerer moraliſchen Freyheit Vorſchrift und Richtſchnur ſtellt, der nicht durch politiſche Geſetzgebung beſchränkt worden iſt c).

Eber-

c) Zuerſt trug Selle ſeine Ideen über die Lehre von der Freyheit in ſeinem Urbegriffe von der Beſchaffenheit und Endzweck der Natur betitelten Werke, das zu Berlin 1776 erſchien, vor. In ſeinen zwey Bände ſtarken, 1780 erſchienenen, philoſophiſchen Geſprächen ſuchte er dann ſeine Ueberzeugungen über dieſen wichtigen Gegenſtand ſo viel als möglich zu vervollſtändigen und zu erläutern; und um ſeine Grundſätze gegen alles zu ſchützen, was etwa ihrer Ausbreitung nachtheilig ſeyn könnte, lieſs er darauf folgende vier Abhandlungen in die Berliniſche Monatsſchrift einrücken:

1) Von der Freyheit und Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen; Berl. Monatsſchr. Jahrg. 1783, Oktober. Er verſucht es in dieſer Abhandlung, die in ſeinen Schriften ausgeführten Ideen über Freyheit noch einmahl im Kurzen darzuſtellen;

2) von

Eberhard.

Die Ueberzeugungen dieſes Philoſophen über die Natur der Sittlichkeit ſind in folgenden Grundſätzen enthalten:

1. Wenn es für den Menſchen eine Kunſt der Glückſeligkeit giebt: ſo muſs es auch einen Inbegriff von Regeln dieſer Kunſt geben. Die Wiſſenſchaft dieſer Regeln iſt die Sittenlehre in weiterer Bedeutung.

2. Die Mittel zu dieſem Endzweck ſind die freyen Handlungen des Menſchen. Eine freye Handlung des Menſchen aber iſt diejenige, in Anſehung der es in dem Vermögen des Menſchen ſteht, ſich ſelbſt durch ſeinen freyen Willen zu beſtimmen. Sie iſt gut, wenn ſie ſeine Glückſeligkeit befördert, und böſe, wenn ſie dieſelbe hindert.

2) von der Moralität der menſchlichen Handlungen; Berl. Monatsſchr. Jahrg. 1783., November;
3) von den Geſetzen der menſchlichen Handlungen; Berl. Monatsſchr. Jahrg. 1783, December;
4) von den Rechten der menſchlichen Handlungen; Berl. Monatsſchr. Jahrg. 1784, Februar. Aus dieſen Abhandlungen ſind die hier mitgetheilten Reſultate geſammelt.

3. Unter Glückſeligkeit verſteht jedermann einen Zuſtand, worinn er wahres Vergnügen ununterbrochen genieſst. Jedermann nennt auch die Empfindung wahrer Vollkommenheit wahres, und ſcheinbarer Vollkommenheit, ſcheinbares Vergnügen.

4. Um den Begriff der menſchlichen Glückſeligkeit noch näher zu beſtimmen, müſsen wir die Glückſeligkeit eines endlichen Geiſtes von der Glückſeligkeit des höchſten Weſens unterſcheiden. Die letztere beſteht in dem unveränderlichen Genuſse aller möglichen unbegränzten Vollkommenheiten; die erſtere kann nichts anders ſeyn, als die Empfindung eines ungehinderten Fortgangs zu immer gröſserer Vollkommenheit.

5. Eine freye Handlung iſt alſo gut, wenn ſie Vollkommenheit enthält, und böſe, wenn ſie Unvollkommenheit enthält. Dieſe Vollkommenheit und Unvollkommenheit kann in den Gründen, den Theilen, und den Folgen derſelben ſeyn. Iſt ſie wirklich moraliſch gut: ſo iſt die Vollkommenheit in allen dreyen Stücken.

6. Die Vollkommenheit, die der Menſch durch gute freye Handlungen befördert, iſt eine zufällige Vollkommenheit. Die zufällige

fällige Vollkommenheit eines jeden endlichen Dinges beſteht in der Uebereinſtimmung mit ſeiner weſentlichen; alſo beſteht die moraliſche Vollkommenheit menſchlicher freyer Handlungen in ihrer Uebereinſtimmung mit der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen. Alle freyen Handlungen alſo, die mit der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen zu Einem zuſammenſtimmen, ſind natürlich rechte Handlungen, und ihre natürliche moraliſche Richtigkeit beſteht in dieſer Zuſammenſtimmung.

7. Die weſentliche Vollkommenheit des Menſchen beſteht in der Abzweckung ſeiner Fähigkeiten und Kräfte zur Glückſeligkeit. Dieſe Einrichtung des Menſchen, wodurch er zur Glückſeligkeit geſchickt wird, kann die menſchliche Schwachheit nicht aus Begriffen herleiten, muſs ſie aus der Erfahrung kennen lernen. Die überzeugt uns dann, daſs die Werkzeuge und Kräfte des organiſchen Körpers ſo beſchaffen ſind, wie ſie zur Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens ſich am beſten ſchicken, daſs der Menſch durch ſeine Begehrungskraft zum Guten geneigt wird und durch ſeine Erkenntniſskraft ſolche Fertigkeiten des Verſtandes erlangen kann, die ſchon für ſich ſchätzbar ſind, und es dadurch noch mehr werden, daſs ſie ihn in der Wahl des wahren Guten leiten können.

 8. Die

8. Die **zufällige** Vollkommenheit des Menſchen entſteht alſo aus einem ſolchen Gebrauche der Kräfte ſeines Leibes und ſeiner Seele, der mit der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen übereinſtimmt. Da die Kräfte des Menſchen ſowohl einer Erhöhung als auch vieles Miſsbrauchs fähig ſind; ſo wird die zufällige Vollkommenheit gehindert, wenn ſie durch Uebung und Gebrauch nicht zu Fertigkeiten erhoben werden; oder durch Miſsbrauch in böſe Fertigkeiten ausarten. — Dieſe zufällige Vollkommenheit gehört zu den Abſichten Gottes, und heiſst, ſo fern ſie aus der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen kann erkannt werden, die **Beſtimmung des Menſchen.**

9. Die Vollkommenheit einer freyen Handlung, welche auf eine nähere Art von der Freyheit desjenigen abhänget, der die Handlung verrichtet, iſt ihre **moraliſche** oder **ſittliche Güte**; ſo wie die Unvollkommenheit, die auf eben die Art von ſeiner Freyheit abhängt, ihre **moraliſche** oder **ſittliche Unvollkommenheit.** Dieſe moraliſche Güte oder Unvollkommenheit einer freyen Handlung, oder dieſe Beziehung derſelben auf die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit deſſelben, die auf eine nähere Art von ſeiner Freyheit abhängt, nennt man

mit

mit einem Worte ihre Sittlichkeit oder Moralität. Diejenige Sittlichkeit einer freyen Handlung, die zunächſt in ihrer Beſchaffenheit ſelbſt und in der Natur desjenigen, der ſie verrichtet, zureichend gegründet iſt, iſt ihre innere oder objektive, die nicht darinn, ſondern zunächſt in dem freyen Willen einer Perſon zureichend gegründet iſt, ihre äuſſere oder ſubjektive Sittlichkeit. Da es bey der Moralität der freyen Handlungen auf ihr Zuſammenſtimmen oder Nichtzuſammenſtimmen mit dem Weſen, Eigenſchaften und der Beſtimmung des Menſchen ankömmt, zwiſchen dem es kein drittes giebt: ſo muſs eine jede freye Handlung des Menſchen eine innere Moralität haben, keine kann ganz gleichgültig ſeyn.

10. Zu einer guten Handlung gehört alſo, daſs darinn nichts von Seiten des Verſtandes, des Willens und der Bewegungskraft fehle. Denn dieſes iſt ihr Entſtehen: der Verſtand erkennet das Gute oder Böſe, dieſe Vorſtellung verurſacht Vergnügen oder Unluſt, dieſe Empfindung des Vergnügens oder der Unluſt erregt den Willen zu Begehren oder Verabſcheuen, und der Wille bewegt den Körper. Wenn etwas von dieſen Beſtandtheilen abgeht, oder darinn fehlerhaft iſt, ſo fehlt der Handlung etwas von ihrer Güte.

11. Was nach den Geſetzen des freyen Willens möglich iſt, das iſt moraliſch möglich, das Gegentheil iſt moraliſch unmöglich. Dasjenige, deſſen Gegentheil moraliſch unmöglich iſt, das iſt moraliſch nothwendig. Die moraliſche Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln iſt die Verbindlichkeit, oder leidendlich (paſſive) Verpflichtung.

12. Es iſt ein Grundgeſetz des freyen Willens, daſs er dasjenige begehrt, was er ſich deutlich als gut, und verabſcheut, was er ſich deutlich als böſe vorſtellt. Dasjenige alſo, wodurch der freye Wille zum Begehren oder Verabſcheuen bewegt wird, iſt die Vorſtellung des Guten, oder der Bewegungsgrund, das Motiv. Die Verbindung der Bewegungsgründe mit einer Handlung iſt die thätige oder aktive Verpflichtung. Eine jede Verbindlichkeit oder paſſive Verpflichtung ſetzt eine aktive voraus. Denn erſt durch die Verbindung des Bewegungsgrundes mit einer Handlung entſteht die Verbindlichkeit.

13. Da diejenigen Handlungen innerlich gut ſind, die an ſich ſelbſt uns und unſern Zuſtand vollkommener machen, und böſe, die an ſich ſelbſt uns unvollkommener machen: ſo muſs die Natur des Menſchen und der übri-

gen

gen Dinge die Quelle der Verpflichtung bey den innerlich guten und böſen Handlungen ſeyn. Denn wir werden durch eine Handlung vollkommener oder unvollkommener gerade eben weil die Natur des Menſchen und der Dinge ſo beſchaffen iſt, wie ſie iſt.

14. Die Verbindlichkeit, die aus der innern Güte einer Handlung entſpringt, iſt eine **natürliche**, die nicht daraus entſpringt, eine **poſitive**. Die letztere hängt von dem Willen eines vernünftigen Weſens ab, das uns verpflichtet hat.

15. Wenn wir zu guten Handlungen verbunden ſind, ſo ſind wir verbunden, uns vollkommener zu machen. Denn die guten Handlungen machen uns vollkommener, und die böſen machen uns unvollkommener. Wir können daher die ganze natürliche Verbindlichkeit des Menſchen in den Satz zuſammenfaſſen: **ſuche durch deine freyen Handlungen dich vollkommener zu machen, und zwar aufs möglichſte**, das iſt, ſoviel es dir ſchlechterdings, natürlich und moraliſch möglich iſt, und ſuche immer den höchſten Grad der Vollkommenheit zu erreichen, den du erreichen kannſt. Das iſt der erſte moraliſche **Grundſatz**, oder das höchſte **moraliſche Geſetz**.

16. Man hat gegen dieſen erſten moraliſchen Grundſatz eingeworfen, daſs ſich aus dem-

demſelben die geſelligen Pflichten nicht herleiten lieſsen. Dieſer Einwurf hat zu nützlichen Erörterungen Gelegenheit gegeben, indem man eine befriedigende Beantwortung deſſelben geſucht hat. Einige haben die geſelligen Pflichten aus demſelben hergeleitet, indem ſie aus der Erfahrung bewieſen, daſs es dem Menſchen unmöglich ſey, ſich auſser der Geſellſchaft zu vervollkommnen. Andere haben entweder aus der Erfahrung, oder aus reinen Vernunftgründen zu zeigen geſucht, daſs, wenn der Menſch ſich als Mittel vollkommener macht, er ſich eben dadurch als Zweck vollkommener mache. Beyde Sätze ſind vollkommen richtig, und der zweyte für die moraliſchen Wiſſenſchaften inſonderheit ſehr fruchtbar. Nur verdient es noch aus der Natur der Seele näher angezeigt zu werden, wie der Menſch ſich ſelbſt vollkommen mache, indem er die Vollkommenheit Anderer befördert. Das geſchieht dann durch die Aeuſſerung ſeiner Kraft ſelbſt, ohne welche die Ausübung der geſelligen Pflichten nicht Statt finden kann, und die allemahl mit der Vollkommenheit, die er in Andern durch ſeine freye Handlung hervorbringt, im genaueſten Verhältniſse ſteht; weil die Vollkommenheit in der Wirkung der Vollkommenheit in der Urſache gleich ſeyn muſs, ſo fern die Wirkung von der Urſache abhängt.

17. Da die natürliche Verbindlichkeit zu den guten freyen Handlungen aus der deutlichen Vorſtellung ihrer innern Sittlichkeit entſpringt, dieſe aber in dem Uebereinſtimmen oder Nichtübereinſtimmen der freyen Handlungen mit dem Weſen und der Natur des Menſchen und der übrigen Dinge beſteht: ſo muſs es auch für den Gottesläugner eine natürliche Verbindlichkeit geben. Denn, da er als Gottesläugner, nicht auch das Weſen und die Natur des Menſchen und der Dinge läugnet: ſo muſs er auch die in dieſem Weſen und der Natur des Menſchen und der Dinge gegründete innere Sittlichkeit der Handlungen und die natürliche Verbindlichkeit zu denſelben erkennen.

18. Indeſs iſt die natürliche Verbindlichkeit des Gottesläugners ſowohl in Anſehung ihres Umfangs, als auch ihrer Stärke mangelhaft. Denn, auſserdem daſs die natürliche Verbindlichkeit zur Verehrung Gottes in der Sittenlehre des Gottesläugners fehlt: kann er auch nur diejenige natürliche Verbindlichkeit erkennen, die aus dem nähern, nicht aber die aus jedem entferntern Nutzen ſeiner freyen Handlungen hergeleitet wird — aus dem nämlich, daſs ſie ſein ganzes Weſen vollkommener machen. Zu dieſem gehören ſeine freyen Handlungen und ſeine Leiden, die durch ihre Beziehung auf die entfernteſten

ſten Folgen der Verbeſſerung ſeines Verſtandes und Herzens, auf das gemeine Wohl, wobey er nicht, als Zweck, ſeinen Vortheil erſieht, ihre Verbindlichkeit erhalten.

19. Die natürliche Verbindlichkeit zu einigen guten Handlungen kann nur Statt finden, wenn die Seele nach dem Tode des Leibes fortdauert: zu denjenigen nämlich, durch welche die Vollkommenheit des Menſchen, als Zweck, erſt nach dem Tode gewirkt, oder doch genoſsen wird. Nun aber ſetzt der Beweis von der Unſterblichkeit der Seele die Wirklichkeit Gottes als erwieſen voraus, die natürliche Verbindlichkeit zu dieſen Handlungen kann alſo ohne Religion nicht erkannt werden.

20. Da die Stärke der Verbindlichkeit aus der Menge und Gröſse der Bewegungsgründe entſteht: ſo verſtärkt die Religion alle natürliche Verbindlichkeit. Dieſes geſchieht, theils indem ſie zu den nächſten Bewegungsgründen noch die entferntern aus der Verbeſſerung des ganzen Weſens des Menſchen hinzuthun, theils indem ſie auſser den natürlichen Bewegungsgründen auch ſolche enthält, die nicht aus dem Weſen der Handlung ſelbſt folgen, ſondern durch den Willen Gottes damit verknüpft werden. Denn da der Wille

Got-

Gottes der verhältniſsmäſsigſte iſt: ſo legt er auch in die Einrichtung der übrigen Welt, womit der Menſch in Verbindung ſteht, Bewegungsgründe zu den freyen Handlungen deſſelben.

21. Wir ſtellen uns die Sittlichkeit der Handlungen und die Verbindlichkeit zu denſelben nicht allemahl deutlich vor; ſehr oft bleibt es bey klaren Vorſtellungen, die aber einen beträchtlichen Grad der Lebhaftigkeit erhalten können. Das Vermögen zu dergleichen Vorſtellungen nennen wir den moraliſchen Sinn. Dieſer moraliſche Sinn iſt kein urſprüngliches Vermögen, oder kein ſolches, das nicht in andern Vermögen der Seele gegründet wäre.

22. Ein moraliſches Geſetz iſt eine Regel freyer Handlungen. Eine jede Regel hat ihren Beſtimmungsgrund, und das iſt bey den freyen Handlungen nichts anders, als eine Vollkommenheit, zu deren Hervorbringung ſich die Handlung verhält, wie ein Mittel zum Zwecke. Wer ſich dieſe Beziehung einer gewiſsen Art freyer Handlungen, es ſeyen eigentliche Handlungen oder Unterlaſsungen, vorſtellt, der ſtellt ſich ihre Sittlichkeit vor, und iſt alſo dazu verbunden. Ein jedes Geſetz führt alſo eine Verbindlichkeit mit ſich, und

und man kann es daher als eine allgemeine Wahrheit anſehen, die uns die Verbindlichkeit zu den Handlungen vorſtellt, die unter demſelben begriffen ſind.

23. Der Beſtimmungsgrund, wonach das freye Verhalten eingerichtet werden muſs, wovon das Geſetz handelt, iſt der Grund des Geſetzes. Derjenige, der aus der innern Sittlichkeit der Handlung ſelbſt hergenommen iſt, heiſst der moraliſche oder objektive Grund des Geſetzes; der nähere Grund der in andern Geſetzen enthalten iſt, der geſetzliche.

24. Die moraliſchen Geſetze ſtellen entweder die innere Sittlichkeit der Handlungen vor, oder die äuſsere; die erſtern ſind die Naturgeſetze, die andern die willkührlichen oder poſitiven. — Der Grund der Naturgeſetze iſt in der Sittlichkeit der Handlungen, in ihren Folgen, und folglich in den Zwecken, die der Menſch als Menſch in ſeiner Wohlfahrt haben muſs, ſowie der nähere Grund der bürgerlichen Geſetze in ihrem Zweck, das heiſst, in der Wohlfahrt des Staats iſt.

25. Ein Recht überhaupt iſt ein moraliſches Vermögen; und ein natürliches Recht

Recht die Möglichkeit eine Handlung ohne Verletzung der Naturgeſetze zu thun oder zu unterlaſsen. Das, was dem Geſetze die Verbindlichkeit giebt, ſind die Bewegungsgründe, oder die guten und böſen Folgen der Handlung, ſofern ſie können vorgeſtellt werden. Ein ſolches zufälliges Gut, das einer Perſon wegen einer moraliſch guten Handlung zu Theil wird, iſt ein Lohn in weiterer Bedeutung, und das zufällige Uebel, das einer Perſon wegen einer moraliſch böſen Handlung zugefügt wird, iſt eine Strafe.

26. Der Lohn und die Strafe gehören zur Sittlichkeit einer Handlung; denn ſie ſind die Folgen der Handlung, um derentwillen ſie entweder gut oder böſe iſt. Da nun die Sittlichkeit entweder eine innere oder eine äuſsere iſt, ſo ſind auch die Strafen verſchieden, ſofern ſie entweder Gründe der innern oder der äuſsern Sittlichkeit ſind. Im erſtern Falle iſt die Belohnung und die Strafe eine natürliche, im andern eine willkührliche oder poſitive.

27. Wenn ich urtheile, daſs jemand der Urheber desjenigen iſt, was aus einer Handlung folgt: ſo rechne ich ſie ihm zu. Der Urheber aber iſt die freye Urſache einer Handlung, und ihre guten oder böſen Folgen

machen ihre Sittlichkeit aus. Alſo iſt die Zurechnung das Urtheil, daſs jemand die freye Urſache der Sittlichkeit einer Handlung ſey.

28. Die Zurechnung geſchieht durch einen Vernunftſchluſs, und ſetzt die Erkenntniſs der Sittlichkeit voraus. Sie kann daher nicht anders als von vernünftigen Weſen geſchehen. Weil ferner der, dem etwas zugerechnet wird, der Urheber davon ſeyn muſs, ſo kann nur vernünftigen Weſen etwas zugerechnet werden, ſofern ſie den Gebrauch ihrer Vernunft haben. — Man rechnet ſich entweder ſeine eigenen Handlungen zu, oder man rechnet andern die ihrigen zu. Die erſte Art der Zurechnung iſt das Gewiſſen.

29. Eine Pflicht iſt eine Handlung, zu der wir verbunden ſind. Keine Handlung, die nicht moraliſch iſt, kann alſo eine Pflicht ſeyn. — Eine Pflicht iſt eine Handlung, die meiner Verbindlichkeit, folglich dem Geſetze und ſeinem Grunde gemäſs iſt; ſie iſt alſo eine rechtmäſsige Handlung. Wenn eine Handlung zwar dem Geſetze, aber nicht dem Grunde des Geſetzes gemäſs iſt; ſo iſt ſie ein Betrug des Geſetzes.

30. Wir beobachten ein Geſetz moraliſch durch eine Handlung, wenn die Ueber-

Uebereinſtimmung dieſer Handlung mit dem Geſetze moraliſch iſt, oder wenn wir das Geſetz um ſeiner Verbindlichkeit willen beobachten. Wir thun alſo nur eigentlich unſere Pflicht, wenn wir das Geſetz moraliſch beobachten.

31. Mit einer jeden Pflicht iſt ein Recht verbunden. Denn eine Pflicht iſt eine Handlung, wozu ich durch ein Geſetz verbunden bin, die alſo mit dem Geſetze übereinſtimmt; wegen dieſer Uebereinſtimmung aber mit dem Geſetze iſt die Handlung moraliſch möglich, d. i. ich habe ein Recht dazu. Wenn ich zu dem Zwecke verbunden bin, ſo bin ich auch zu demjenigen verbunden, was ein Mittel dazu iſt, ich muſs alſo auch ein Recht auf dasjenige haben, was ſich als Mittel zu dem Zwecke verhält, zu dem ich verbunden bin. — Ich habe daher ein Recht auf alles, ohne welches ich meine Pflicht nicht erfüllen kann.

32. Tugend iſt die Fertigkeit in unſern Pflichten, oder der Beobachtung der Geſetze. Das Weſen der Tugend beſteht alſo in der Uebereinſtimmung mit dem Naturgeſetze. Da nun der Menſch ſo viele Fertigkeiten haben kann, als er Vermögen hat: ſo kann es, in Anſehung des Materiellen, mehrere Tugenden geben. Das aber, was in jeder Fer-

tigkeit Tugend iſt, beſteht in ihrer Uebereinſtimmung mit dem Naturgeſetze. Es giebt alſo, in Anſehung des Formellen, nur Eine Tugend, nämlich die Uebereinſtimmung mit dem Naturgeſetze. Dieſes wird noch mehr dadurch beſtätiget, daſs zu jeder vollkommen rechten Handlung alle Vermögen der Seele mitwirken müſsen, und daſs die Vermögen und Fertigkeiten der Seele in einem genauen ſubjektiven Zuſammenhange ſtehen, dergeſtalt, daſs keine ohne die andere in einem höheren Grade vollkommener gemacht werden kann, inſonderheit nicht die Fertigkeiten des Willens ohne die Fertigkeiten des Verſtandes.

33. Da die Tugend in der Uebereinſtimmung der Fertigkeiten der menſchlichen Seele mit den Naturgeſetzen beſteht, und die Naturgeſetze durch die Vernunft erkannt werden: ſo iſt die Tugend die Uebereinſtimmung dieſer Fertigkeiten mit der Vernunft. Die Vernunft erhält daher durch die Tugend ihre gröſste Vollkommenheit. Denn ſie wird dadurch zur vollkommenſten Fertigkeit, d. i. zu einer ſolchen, die theils den weiteſten Umfang hat, theils ſich auf das bezieht, was dem Menſchen das wichtigſte ſeyn muſs, auf ſeine Glückſeligkeit, theils zu einer Fertigkeit richtiger und praktiſcher Einſichten.

34. In weiterer Bedeutung iſt die Gerechtigkeit zwar nicht mit der Tugend ganz einerley; aber doch eine allgemeine Eigenſchaft derſelben; indem eine jede tugendhafte Handlung, wenn ſie vollkommen recht ſeyn ſoll, auch unſerer Verbindlichkeit gegen Andere gemäſs ſeyn muſs; in genauerer aber iſt die Gerechtigkeit die Fertigkeit in der Ausübung aller unſerer Pflichten gegen Andere, im genaueſten, die Fertigkeit einem jeden ſein äuſseres Seinige zu laſſen. Die zweyte wird die innere, die dritte die äuſsere Gerechtigkeit oder Tugend, auch die äuſsere Ehrbarkeit genannt. Ein tugendhafter Menſch, (oder innerer Gerechter) beobachtet die Pflichten gegen Andere aus Liebe, alſo ſind ihm die äuſseren Geſetze zwar nützlich, aber nicht nothwendig.

35. Eine Sünde iſt eine freye Handlung, die das Gegentheil einer Pflicht iſt; eine Handlung alſo, die Sünde ſeyn ſoll, muſs auf eine moraliſche Art vom Geſetze abweichen.

36. Das Laſter iſt die Fertigkeit zu ſündigen, und laſterhafte Handlungen, in einem genauern Sinne ſind nicht überhaupt alle Sünden, ſondern ſolche, die aus dem Laſter entſtehen. —

Um die Gedanken dieſes Philoſophen über Freyheit und Nothwendigkeit in ein noch helleres Licht zu ſetzen hebe ich aus einem von ihm an Moſes Mendelsſohn a) geſchriebenen Briefe noch folgende Behauptungen aus:

Es ſcheint mir weder ſo nothwendig noch ſo nützlich, als es Mendelsſohn vorkommt, daſs wir in der Materie von der Freyheit des Willens das Wort Nothwendigkeit vermeiden.

Die Wörter, Müſsen, Genöthigtſeyn, Sollen, kommen unendlich oft bey freyen Handlungen vor; und kein vernünftiger Menſch, ſo lange er bloſs nach ſeinem Gefühle urtheilt, läſst es ſich einfallen zu ſagen, er habe als eine Maſchine gehandelt, wenn er etwas hat thun müſsen, ſo lange er weiſs, daſs er es auch hätte laſsen können. Wir pflegen gemeiniglich alsdann zu ſagen, wir müſsen; wenn die Triebfedern, die unſern Willen beſtimmen, im Streite ſind, welche von beyden ſiegen mögen, die ſinnlichen oder

a) S. Berl. Monatsſchr. Iahrg. 1783. September. Die Veranlaſsung zu dieſen Erörterungen war ein Brief Mendelsſohns an Nicolai, aus welchem die wichtigſten Behauptungen am gehörigen Orte mitgetheilt worden ſind.

oder vernünftigen. Es kann nämlich Fälle geben, wo meine Neigung mit meiner Vernunft nicht harmonirt, wo ich einen gegenwärtigen kleinern Vortheil um eines entfernteren gröſsern willen aufgeben muſs; die Neigung folgt dem erſtern, die Vernunft beſtimmt mich zu dem letztern. Selbſt in dieſen Fällen, und oft in dieſen Fällen am meiſten bin ich mir bewuſst, daſs ich **will**, wenn ich den gröſsern Vortheil dem geringern, oder den kleinern Schaden dem gröſsern vorziehe; ich berathſchlage, ich überrechne die Vortheile und beſtimme meinen Willen für das, was mir vernünftiger Weiſe das Beſte ſcheint. Ich thue das, wozu ich mich verpflichtet fühle, was in beſonderm Sinne moraliſch nothwendig iſt; ich will, was ich **ſoll**.

Ich ſehe alſo nicht ab, warum man ein Wort aus der moraliſchen Sprache ausmerzen ſoll, das wir nicht entbehren können, wenn wir Dinge unterſcheiden wollen, die wirklich unterſchieden ſind. Wir **wollen** in beyden Fällen, unſer vernünftiger Wille mag mit unſerer Neigung, mit unſeren Trieben übereinſtimmen, oder nicht; im erſtern Falle ſage ich: ich **will**, ob ich **gleich** nicht muſs; in dem andern: ich **will**, **weil** ich muſs. Die Erwartung eines überwiegenden Vortheils beſtimmt mich alſo das einemahl

gegen meine Neigung; warum ſollte ich nicht auch ſagen, er beſtimmt mich zugleich mit meiner Neigung? Wenn es nur Abſichten, Bewegungsgründe, Wahl, Belieben iſt, was mich beſtimmt; das iſt genug, um die phyſiſche Nothwendigkeit von der ſittlichen zu unterſcheiden.

Ich würde alſo den andern Weg vorziehen, und die Bedeutung des Wortes Nothwendigkeit, wenn es von freyen Handlungen gebraucht wird, lieber genau beſtimmen, als es aus der moraliſchen Sprache ganz verbannen. Zur Rechtfertigung unſeres Gefühls der Freyheit ſcheint es mir ſchon zureichend, wenn wir nur die beſtimmenden Urſachen unterſcheiden, und dem Willen Freyheit beylegen, ſo fern er durch Endurſachen und nicht durch phyſiſche wirkende Urſachen beſtimmt wird. Legen wir in dem erſtern Falle dem Wollen eine Nothwendigkeit bey, ſo iſt es keine phyſiſche, ſondern eine ſittliche.

Die Abſicht, welche unſern Willen beſtimmt, iſt in dem Zuſammenhange der Veränderungen auch wieder eine Wirkung unſerer vorhergehenden Vorſtellungen. Schon Hobbes hat hieraus ſchlieſsen wollen, daſs alles Wollen phyſiſch nothwendig ſey, weil

weil die Abſicht eine Wirkung phyſiſcher wirkender Urſachen iſt. Allein auch hier laſſen ſich die Urtheile des Gewiſſens nach obigen Grundſätzen vollkommen rechtfertigen. Es lobt, oder tadelt uns, je nachdem die Vorſtellungen des Guten frey oder nicht frey waren. Denn wir ſind uns bewuſst, daſs einige unſerer Vorſtellungen von unſerer Willkühr abhängen. Wenn die Hervorbringung derſelben unſere Abſicht war; ſo hatten ſie, ſo wie das Wollen, welches eine Folge davon iſt, nur eine ſittliche Nothwendigkeit.

Beurtheilende Anmerkung.

Um ſowohl auf das Eigenthümliche der moraliſchen Grundſätze dieſes Weltweiſen aus der Wolfiſchen Schule aufmerkſam zu machen, als auch den Gehalt ſeiner Abweichungen zu beſtimmen, ſcheinen mir folgende Bemerkungen, die Schmid a) darüber mittheilt, hier eine Stelle zu verdienen.

Einige Selbſtdenker, und vorzüglich Eberhard haben, behauptet er, das mangelhafte Vereinigungsmittel der Menſchenpflichten mit dem Princip eigener Vollkom-

a) Verſuch einer Moralphiloſophie S. 136-138. der zweyten Ausgabe, die immer zum Grunde gelegt iſt.

menheit, das Wolf angegeben hatte, durch den Zuſatz wichtiger Bemerkungen zu ergänzen geſucht. Sie berufen ſich:

a) Auf den Erfahrungsſatz, der ſich aus ihrer Theorie vom Vergnügen auch a priori begreifen laſse, das auch die lebhafte Vorſtellung von Vollkommenheit im Objekte Vergnügen erzeuge, und daſs der höchſte Grad deſſelben in den Handlungen der Wohlthätigkeit genoſsen werde, wo ſich alle Quellen des Vergnügens vereinigen. Allein theils kann die Erfahrung ihrer Natur nach keine ſo allgemeine Wahrheit erhärten, und es laſsen ſich vielmehr gegenſeitige Beobachtungen anführen, welche der angeblichen Allgemeinheit dieſes Vorzugs Abbruch thun; theils hängt das Vergnügen ſeiner Stärke nach hauptſächlich von ſubjektiven Urſachen, als dem Temperamente, der Gewöhnung u. d. gl. ab, wodurch öfters das ungeſellige Vergnügen dem geſelligen den Vorrang an Lebhaftigkeit abgewinnt. Die Verpflichtung wäre alſo nicht objektiv und allgemein, ſondern zufälligen und veränderlichen Bedingungen unterworfen; nicht zu gedenken, daſs ſie doch keine wahrhaft uneigennützige Geſinnung hervorbringen könnte, dergleichen wir durchaus zur moraliſchen Wohlthätigkeit erfordern. — Ueberdieſs be-

beſtimmt ſie keine Gränzlinie zwiſchen Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, ſondern erlaubt es zuweilen, das Recht dem Vortheil aufzuopfern. — wogegen der geſunde moraliſche Verſtand proteſtirt.

b) Man verbindet Vollkommenheit in den Gründen, den Theilen, und den Folgen der Handlung in Einem (kompakten) Begriff, um ſie als moraliſch gut zu bezeichnen. Allein dieſe Verbindung fremdartiger Merkmahle erſcheint als willkührlich, wenn man die Güte der Handlung lediglich aus ihrem Verhältniſs zu dem angegebenen Princip „vervollkommne dich ſelbſt" beurtheilt.

c) Die Vollkommenheit des einzelnen Menſchen kann durch ſeine Mitmenſchen bald unmittelbar, bald mittelbar befördert werden. Allerdings kann ſie es; dieſs leitet aber bloſs auf die Klugheitsregel, daſs ich Andere dazu bewegen ſoll, die meinige zu befördern. Und ſelbſt dieſe Regel hat nur Gemeingültigkeit für die mehrſten, nicht aber ſtrenge Allgemeinheit für alle Fälle. Der Arme hätte dann mehr Verbindlichkeit, für andere zu leben, als der Reiche; der Schwache mehr, als der Mächtige. Denn wie kann man allgemein erweiſen, daſs feiner und verſteckter Eigennutz nicht ſo ein-

einzelnen Fällen zu dieſer Abſicht mehr ausrichte; als reine Uneigennützigkeit? Denn alsdann müſste die Vollkommenheit des Theils jederzeit proportionirt ſeyn, dem Beytrage dieſes Theils zur Vollkommenheit des Ganzen. Dieſs gilt aber nur unter Vorausſetzung von dem Daſeyn eines nach moraliſchen Geſetzen zweckmäſsig eingerichteten Ganzen. Dieſs hängt aber von theologiſchen, und nicht von Erfahrungsgründen ab. Auf theologiſche Gründe dürfen wir uns aber nicht einlaſſen, wenn erſt die Frage iſt: was iſt Pflicht? weil die Theologie der Vernunft ſelbſt davon abhängt.

d) Bey dem menſchlichen Geſchlechte hat die Vollkommenheit des Ganzen einen Einfluſs auf die Vollkommenheit des Theils. Alſo (dieſs folgt unläugbar daraus) ſoll ich das Ganze nicht ſchlechterdings hintanſetzen. Allein die Frage: wie weit ich hier gehen dürfe und ſolle? bedarf noch immer eines höheren Entſcheidungsgrundes.

Feder.

Wille, behauptet Feder, heiſst, in der weitläufigen Bedeutung des Worts, ſo viel

viel als die Seele, in ſo fern ſie der Sitz von Wohlgefallen und Miſsfallen, Begierden, Verabſcheuungen und Entſchlieſsungen iſt. Eine Beſtimmung des Willens zu beſondern Arten von Wohlgefallen und Begierden heiſst Neigung, zu Verabſcheuungen Abneigung, zu Entſchlieſsungen und Handlungen Trieb, Willenstrieb. Die Willenstriebe werden in abgeleitete und in Grundtriebe eingetheilt. Das Vermögen des Willens zwiſchen mehrern Begierden und Entſchlieſsungen zu wählen, nennt man Willkühr.

Alle Willensäuſserungen rühren von irgend einer Art der Erkenntniſs, oder Wahrnehmung, irgend einer Perception, Empfindung oder Vorſtellung her. Dieſs nennt man die Abhängigkeit des Willens vom Verſtande, dem Wahrnehmungsvermögen.

Nach der Verſchiedenheit der Vorſtellungen, wodurch der Wille beſtimmt wird, heiſsen ſeine Begierden, Neigungen und Triebe entweder ſinnliche oder vernünftige. Die Willkühr, wenn ſie vernünftigen Vorſtellungen oder der Ueberlegung folgt, wird Freyheit in der moraliſchen Bedeutung dieſes Wortes, oder moraliſche Freyheit genannt. Solche den Willen beſtimmende Vorſtellun-

ſtellungen heiſsen **Beweggründe**, im Gegenſatz auf ſinnliche Reitze und Triebfedern.

Was uns **Wohlgefallen** erweckt oder uns **angenehm** iſt, davon nehmen wir die Vorſtellung und Empfindung gern an, oder ſuchen die ſtärkere Vorſtellung, die Empfindung, davon uns zu verſchaffen, **begehren** es; wenn nicht andere angenehmere Vorſtellungen oder Empfindungen uns beſchäftigen. Das **Miſsfällige, Unangenehme**, ſuchen wir zu entfernen, **verabſcheuen** es; wenn wir nicht durch die Furcht vor etwas, was uns noch unangenehmer iſt, zurückgehalten werden. In Hinſicht auf einen **angenehmen Erfolg** laſsen wir uns auch dasjenige gefallen, was an ſich oder unmittelbar uns unangenehm oder gleichgültig ſeyn würde. Und wir verwerfen oft dasjenige, was an ſich oder unmittelbar einen angenehmen Eindruck auf uns macht, wegen der unangenehmen Folgen. Dieſs heiſst mit anderen Worten: wir begehren auch das **Nützliche**, und verabſcheuen auch das **Schädliche**.

Eine Sache heiſst **gut**, in **ſo fern** ſie angenehm oder nützlich iſt: und **böſe**, in **ſo fern** ſie unangenehm oder ſchädlich iſt.

Was

Was an ſich ſelbſt nur allein zum Vergnügen und Nutzen Grund enthält, iſt ſchlechterdings gut.

Jedes Vermögen, jede Eigenſchaft, die überwiegend angenehm oder nützlich iſt, wird eine Vollkommenheit genannt. Die Vollkommenheit einer Sache im Ganzen genommen beſteht aber darinn, daſs alles an derſelben ſo beſchaffen und mit einander übereinſtimmend iſt, daſs ſie alles Gute, was durch ſie bewirkt werden könnte und ſollte, zu bewirken geſchickt iſt.

Alle Willenstriebe laſſen ſich zwar auf den Begriff des Triebes zum Angenehmen und Guten und der Verabſcheuung des Unangenehmen und Böſen zurückführen: aber man muſs doch mehrere Gattungen der unmittelbar angenehmen Zuſtände oder Gegenſtände, mehrere urſprüngliche Quellen des Vergnügens dabey eingeſtehen.

Alle Triebe ſelbſtſüchtig zu nennen, oder auf die Selbſtliebe zurückzuführen, geht, bey genau beſtimmten und zweckmäſſig unterſchiedenen Begriffen von der Selbſtliebe und der Sympathie, nicht an.

Selbſt-

Selbſtliebe wird mit Recht das Beſtreben des Menſchen nach demjenigen, wovon **er für ſich ſelbſt** Vergnügen oder Nutzen erwartet, genannt.

Sympathie iſt die Mitempfindung deſſen, was in andern vorgeht, wenn es durch die eigenen Sinne, oder durch Schlüſſe und Einbildungen, oder durch Beſchreibungen Anderer uns bekannt wird.

Worauf auch der **moraliſche Unterſchied** der Dinge, der Gemüthsarten, Neigungen und Handlungen, nach welchem einige für **ſchön, ehrbar, recht,** andere für **häſslich, ſchändlich, unrecht** gehalten werden, am Ende eigentlich beruhen mag: ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs Menſchen, bey denen ſich die Natur nur einigermaſsen entwickelt hat, einen ſolchen Unterſchied anerkennen, und nicht gleichgültig dabey bleiben.

Daſs auf einem eigenen, urſprünglichen, einfachen Gefühle, einem **eigenen moraliſchen Sinne**, dieſe Unterſcheidung und dieſes Wohlgefallen an der einen Gattung der moraliſchen Beſchaffenheiten, und das Miſsfallen an der entgegengeſetzten beruhen; kann daraus, daſs dieſe Gefühle und Vergnügen

etwas

etwas ganz eigenes an ſich haben, oder daſs ſie ſich ſo frühe und ſo allgemein in jedwedem Menſchen offenbaren, oder daſs ſie dem Raiſonnement bisweilen zuvorkommen, oder ihm ſich widerſetzen, oder endlich daraus, daſs manche Menſchen von ihren moraliſchen Neigungen und Urtheilen irgend einen andern Grund, als ihr Gefühl, anzugeben, nicht im Stande ſind, noch nicht geſchloſsen werden.

Denn alles dieſes wird auch dadurch vollſtändig begreiflich, wenn man annimmt, daſs jene Gefühle, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, aus vielerley Gründen entſtehende, und bisweilen ſehr vielfach zuſammengeſetzte Gefühle ſind. Daſs ſie nämlich theils aus den Vorſtellungen vom Nutzen und Schaden der Neigungen und Handlungen, den ſie entweder in ihren natürlichen, oder in den durch die Denkart und Willkühr der Menſchen, oder anderer Weſen, die Einfluſs auf unſere Glückſeligkeit haben, damit verknüpften Folgen nach ſich ziehen; theils aus der bey dem einen Theile der moraliſchen Gegenſtände ſich findenden, bey der entgegengeſetzten aber mangelnden, Uebereinſtimmung und Gröſse, Schönheit, Wahrheit und Erhabenheit entſpringen.

Und dieſe letztere Meinung von dem Grunde der moraliſchen Gefühle und Neigungen wird dadurch vollends beſtätiget, und die entgegenſtehende von einem angebohrnen moraliſchen Sinn verwerflich; wenn man bemerkt, wie ſo gar ſehr dieſe Gefühle und Neigungen, nach den durch Unterricht oder einſeitige Erfahrungen und Einſichten entſtandenen Vorſtellungen von den natürlichen, oder hypothetiſch nothwendigen, nützlichen und ſchädlichen Folgen der Handlungen, und nach den Graden der Fähigkeit, Uebereinſtimmung und Gröſse gewahrzunehmen, ſich richten und darnach ſich verändern; wie ungleich gröſser dieſe Abhängigkeit und Veränderlichkeit iſt, als die Abhängigkeit und Veränderlichkeit der ausgemachten einfachen Grundgefühle. —

Die moraliſchen Gefühle, Neigungen und Triebe in Anſehung unſerer ſelbſt, und unſerer Handlungen, heiſsen das Gewiſſen; beſonders alsdenn, wenn ſie ſich auf die Vorſtellungen des göttlichen Wohlgefallens oder Miſsfallens gründen.

Da der Menſch durch die natürlichſten Gründe beſtimmt iſt, nicht nur eine Gottheit zu verehren, ſondern auch ſeine Schickſale von dem Willen derſelben abhängig zu glauben: ſo iſt klar, daſs das Gewiſſen zur Natur des

des Menſchen gehöre; ob man gleich nicht ſagen kann, daſs es ein urſprünglicher, von der Vernunft und ihren allmählig entſtehenden Einſichten unabhängiger, Trieb ſey.

Vielmehr lehrt die Erfahrung, daſs, wie das moraliſche Gefühl überhaupt, nicht nur nach dem ganzen Umfange und der Beſchaffenheit aller übrigen Erkenntniſse, ſondern auch nach der Beſchaffenheit aller andern Neigungen und Triebe, und nach dem Zuſtande des Körpers, das Gewiſſen in ſeinen Zuſtänden und Aeuſserungen gar ſehr ſich richte. —

Das allgemeine und weſentliche Merkmahl deſſen, was recht iſt, beſteht darinn, daſs daſſelbe, nach allen ſeinen Folgen und Verhältniſsen, ſo genau und vollſtändig, als möglich erwogen, das meiſte Gute enthält oder hervorbringt, zur Summe der Glückſeligkeit im Ganzen am meiſten beyträgt.

Aus dieſem alſo feſtgeſetzten Grundbegriffe erhellet weiter

1) daſs derſelbe aus der Unterſcheidung des Guten und Böſen, Nützlichen und Schädlichen, und den damit verknüpften Neigungen abſtamme, und ſeiner Natur nach nicht

auf einem eigenen Sinn, ſondern vielmehr auf der Vernunft beruhe;

2) daſs der Grund, die Abſicht und die Gränze aller ſittlichen Geſetze in den phyſiſchen Geſetzen, oder in den unabänderlichen Beſchaffenheiten und Verhältniſsen der Dinge in der Welt zu ſuchen ſey;

3) daſs der letzte Grund der Verbindlichkeit auf den vernünftigen Beweggründen, oder der moraliſchen in der Natur des vernünftigen Willens gegründeten, innern Nothwendigkeit, das Beſſere dem weniger Guten vorzuziehen, beruhe; und

4) daſs alle Pflichten oder durch verbindliche Geſetze vorgeſchriebene, das Rechtverhalten beſtimmende Arten zu handeln, auf dieſelbe Abſicht, das Beſte zu bewirken, ſich beziehen müſsen.

Aus dieſem weſentlichen Grunde aller Geſetze und Pflichten erhellet weiter, wie man äuſserliche und innerliche Moralität, Pflichten und Rechte unterſcheiden könne und müſse; desgleichen vollkommene und unvollkommene.

1. Wenn nämlich die Rechtmäſsigkeit einer Handlung nach ihren allſeitigen Folgen und der davon abhängigen überwiegenden Nützlichkeit, oder Schädlichkeit, oder nach ihrem Verhältniſs zum Geſetz, nur von demjenigen, der ſie ausüben ſoll, hinreichend beurtheilet werden kann: ſo iſt die Verbindlichkeit dazu oder dawider innerlich; die Entſchlieſsung muſs dem innern Richter, dem Gewiſſen, überlaſsen werden. Hingegen findet eine äuſserliche Moralität Statt, wo Andere dieſe Verhältniſse hinreichend beurtheilen können.

2. Und die Pflicht iſt vollkommen, wenn es beſſer iſt, daſs ſie erzwungen, als gar nicht beobachtet wird; unvollkommen aber, wenn der Zwang dabey für ein gröſseres Uebel gehalten werden muſs, als die nicht erzwungene Beobachtung derſelben. Woraus ſich ergiebt, daſs nur ſolche Handlungen, die von Andern hinreichend beurtheilet werden können, oder eine äuſserliche Moralität haben, und zugleich von einer vorzüglichen Wichtigkeit ſind, und auch ſich erzwingen laſsen, eine vollkommene Verbindlichkeit haben, oder Zwangspflichten ſeyn können. Und ferner noch, daſs wie, unter verſchiedenen Umſtänden, überhaupt etwas Pflicht ſeyn und nicht ſeyn kann, alſo

aus eben dem Grunde, unter gewiſſen Umſtänden etwas eine vollkommene, und unter andern eine unvollkommene Pflicht ſeyn könne.

Ein äuſserliches Recht iſt, was Menſchen einem nicht ſtreitig machen, und ein vollkommenes, was ſie nicht mit Gewalt verhindern dürfen. Daſs ein ſolches Recht gegen die innere Pflicht, gegen das Gewiſſen ſeyn könne, erhellet leicht.

Pflichten, deren Verbindlichkeit auf der Natur und den Vortheilen desjenigen, der ſie ausüben ſoll, allernächſt beruht, heiſsen Pflichten gegen ſich ſelbſt. Diejenigen aber, die aus der Natur und den Vortheilen Anderer allernächſt abgeleitet werden, Pflichten gegen Andere. Es kann eine Handlung Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt und gegen Andere zugleich ſeyn. Pflichten gegen Gott werden diejenigen Stücke des Rechtverhaltens genannt, wozu die richtigen Begriffe von der Gottheit und unſern Verhältniſsen zu derſelben unmittelbar beſtimmen.

Man mag zum Grunde der natürlichen Geſetze entweder die unabänderlichen Grundtriebe des Menſchen und die Natur der

Din

ge überhaupt, oder den göttlichen Willen, wie derſelbe entweder aus den Einrichtungen in der Natur, oder aus dem Begriffe vom vollkommenſten Weſen erkennbar iſt, annehmen: ſo werden immer dieſelben Folgen entſtehen:

1) daſs jeder Menſch ſich ſelbſt zu lieben, ſeine Glückſeligkeit und Vollkommenheit zu ſuchen, berechtiget und verpflichtet ſey;

2) aber auch verpflichtet, auf Andere zu ſehen, und ihre Glückſeligkeit neben der ſeinigen, ſo viel als möglich iſt, zu befördern;

3) daſs alſo alle Menſchen verpflichtet ſeyn, in ſolche Verhältniſse mit einander zu treten, bey welchen ſie am meiſten im Stande ſind ihre Glückſeligkeit wechſelſeitig zu befördern; der Geſelligkeit ſich alſo zu befleiſſigen;

4) daſs bey allen ſeinen Handlungen, den Bemühungen um ſeine eigene Glückſeligkeit ſowohl, als um die Glückſeligkeit Anderer, der Menſch den ihm bekannten göttlichen Willen zur höchſten Richtſchnur ſich nehmen müſse.

Hiebey hat man nun gefragt, und oft mit vieler Hitze darüber geſtritten, welches die

 höch-

höchſte oder erſte von dieſen Pflichten, welches das erſte Geſetz der Natur ſey?

Da ſich alle dieſe Pflichten ſo leicht aus einander, oder neben einander aus einem gemeinſchaftlichen Grunde, folgern laſsen: ſo iſt kaum zu begreifen, wie man einen ſolchen Streit führen konnte.

Unterdeſsen iſt in der Frage vom erſten Geſetze der Natur eine Zweydeutigkeit. Und ſie muſs anders beantwortet werden, wenn ihr Sinn der iſt, welches Geſetz alle Menſchen natürlicher Weiſe zuerſt anerkennen, und ohne welches ſie kein anderes anerkennen würden; und anders, wenn die Meinung iſt, welcher Grundſatz den Inbegriff aller Pflichten am vollſtändigſten ausdrückt. Jenes kann vom Geſetz der Selbſtliebe behauptet werden. Denn wenn auch die Wirkungen der Sympathie phyſiſchen Grund auſser der Selbſtliebe haben: ſo enthält dieſe doch den ſtärkſten Willenstrieb; und nimmermehr wird der Menſch etwas ſich zur Pflicht machen laſſen, wovon er glaubet, daſs es ſeinem wahren Wohlſeyn zuwider iſt. Das andere aber gilt von dem Satze: daſs man ſuchen müſse durch ſein Daſeyn und alle ſeine Handlungen die Summe der

der Glückſeligkeit im Ganzen möglichſt zu befördern.

Das natürliche Recht beruht auf der Natur der Dinge und ihrer natürlichen Verknüpfung; nicht auf willkührlichen Einrichtungen, und zufälligen Meinungen der Menſchen. Es iſt alſo ſo nothwendig und unveränderlich, als die Natur der Dinge und ihre Verbindung unter einander. Aber die Natur der Dinge ſelbſt iſt ſich nicht in allen Stücken überall gleich und unveränderlich. Alſo ſind auch nicht alle Naturgeſetze von gleicher, abſoluter Nothwendigkeit.

Wenn eine Handlung und ihr Gegentheil nicht völlig dieſelben Folgen hervorbringen, nicht gleich nützlich oder ſchädlich ſeyn können: ſo haben alſo alle Handlungen ihre genau beſtimmte Moralität; oder es iſt keine völlig beſtimmte Handlung an ſich gleichgültig; das Naturrecht iſt vollſtändig, für alle Handlungen beſtimmt.

Aber wenn wir doch nicht im Stande ſind, die Folgen einer und der andern Handlung ſo genau einzuſehen: daſs wir darnach der einen überwiegenden Werth beylegen könnten: ſo muſs freylich eingeſtanden werden,

 daſs

daſs unſer Naturrecht (ſubjektiviſch) unvollſtändig ſey; daſs es nach unſerer Erkenntniſs moraliſch gleichgültige Handlungen geben könne; bey denen uns keine moraliſchen Geſetze, ſondern nur im Augenblicke der Entſchlieſsung obwaltende Neigungen oder mechaniſche Reitze beſtimmen.

Zwiſchen Wahrheiten kann kein Streit, kein Widerſpruch ſeyn; alſo auch nicht zwiſchen den moraliſchen Wahrheiten, den wirklichen Naturgeſetzen. Aber wir erkennen die Wahrheit nicht immer vollſtändig und genau, oder drücken ſie wenigſtens nicht immer ſo aus. Alſo können freylich unſere Vorſtellungen von Geſetzen, Pflichten und Rechten gegen einander anſtoſſen, kollidiren, in Widerſpruch gerathen.

Verdienſte ſind Handlungen, die man zum Beſten Anderer aus Wohlwollen unternommen hat; und das Verdienſt iſt um ſo viel gröſſer, je mehr Gutes durch die dahin abzielende freye Anwendung ſeiner Kräfte einer für Andere bewirkt hat.

Schuld findet ſich, nach dem weitläufigen Begriffe, bey jedweder ſchädlichen unrecht-

rechtmäſſigen Handlung; nach dem engern Begriffe aber, bey der Verletzung der Pflichten gegen Andere.

Unter dem höchſten Gute des Menſchen, dieſem ſo verſchiedentlich angewendeten Ausdrucke, kann man, zu Folge der Grundbegriffe, dasjenige verſtehen, was in der ganzen Dauer ſeines Daſeyns das meiſte Vergnügen am gewiſſeſten ihm gewähret. —

Die Geſchicklichkeit, bey guten Abſichten alle vorkommende Umſtände zu nutzen, überhaupt in die Umſtände ſich zu ſchicken, oder ſeinen vernünftigen Abſichten gemäſs ſie zu beſtimmen, heiſst Klugheit. Alſo iſt die Klugheit ein weſentliches Stück des Rechtverhaltens.

Mehr noch als Klugheit iſt Weisheit. Denn dieſe ſchränkt ſich nicht, wie jene, auf die mittlern, untergeordneten Abſichten des Rechtverhaltens ein, ſondern umfaſſet alle vernünftige Abſichten. Die letzten Zwecke gehörig zu beſtimmen, die mittlern Abſichten darunter, und unter einander, nach dem Verhältniſse zu jenen letzten Zwecken, gehörig zu ordnen, und von allen nach dieſen Verhältniſſen beſtimmten und gewürdigten Zwecken und Angelegenheiten des Lebens die

die Vorſtellungen der Seele geläufig und wirkſam zu machen; dieſs iſt das Geſchäffte der Weisheit.

Die Tugend iſt die Fertigkeit nach den Vorſchriften der Weisheit zu handeln. Laſter oder Laſterhaftigkeit, iſt die Fertigkeit, wider die erkannte Pflicht zu handeln.

Die philoſophiſche Tugendlehre (Moral oder Sittenlehre in der eng. Bedeut.) hat die Abſicht, den Menſchen rechtſchaffen, innerlich gut, zu allem Guten geneigt und entſchloſſen, und dadurch mit ſich ſelbſt zufrieden zu machen; ſo fern es durch die Einſichten der Vernunft geſchehen kann.

Die zweckmäſſigſte Bedeutung des Worts Naturrecht iſt diejenige, nach welcher man die Wiſſenſchaft von den natürlichen, vollkommenen und äuſſerlichen, oder vor Menſchen erweislichen, Rechten und Pflichten darunter verſteht.

Platner.

Platner.

Platner ſtellt über die Natur der Sittlichkeit folgende Reſultate auf:

1. Was in Beziehung auf den Schöpfer Endzweck iſt, das iſt in Beziehung auf die Geſchöpfe Beſtimmung. Glückſeligkeit iſt der Endzweck des Schöpfers, folglich iſt die Glückſeligkeit die Beſtimmung der lebendigen Geſchöpfe.

2. Wenn viele Lehrer der Tugend den Endzweck der Welt und die Beſtimmung des Menſchen nicht Glückſeligkeit nennen, ſondern Verherrlichung Gottes, Gehorſam oder Tugend u. ſ. w.: ſo iſt es oft nur moraliſchere Einkleidung, nicht Läugnung des wahren Lehrſatzes.

3. Bey den Streitfragen über die Glückſeligkeit iſt das Problem der Pſychologie, welches den Zuſtand der Glückſeligkeit aus der menſchlichen Natur erklärt, mit dem Problem der praktiſchen Moral, welches die Quellen der Glückſeligkeit anzeigt, oft vermengt worden.

4. Glückſeligkeit im pſychologiſchen Sinn des Worts iſt der Zuſtand angenehmer Empfin-

pfindungen mit Ausſchluſs der thieriſchen Luſt, die eine zufällige Beſtimmung der angenehmen Empfindungen und nicht das Weſen derſelben iſt; im praktiſchen Sinn iſt es die Mehrheit angenehmer Zuſtände in der Totalität des Lebens.

5. Die Gottheit erreicht den Endzweck der Glückſeligkeit theils durch die äuſserliche Vollkommenheit der Körperwelt, theils durch Eigenſchaften der lebendigen Weſen.

6. Alles was gut genannt werden kann, bezieht ſich auf Glückſeligkeit der Lebendigen.

7. Alle lebendige Weſen, vernunftfähige und vernunftloſe, moraliſche und unmoraliſche, tugendhafte und laſterhafte, tragen zum Endzweck der Glückſeligkeit bey — theils in ſich ſelbſt, theils in den Mitgeſchöpfen — erſtens durch den allgemeinen kosmiſchen Zuſammenhang der Dinge, nach der vollkommenſten Anordnung der göttlichen Weisheit; denn jedes Weſen iſt ein möglicher Theil der Schöpfung in Beziehung auf die göttliche Weisheit.

8. Demnach haben alle Weſen und alle lebendige Weſen erſtens einen allgemeinen kosmiſchen

miſchen Werth; und weil keines iſt ohne allen Beytrag zum Endzweck der Glückſeligkeit, ſo iſt keines ganz böſe, ganz unvollkommen.

9. Wenn die Urſache von der geiſtigen Wirkung eines lebendigen Weſens nicht allein die nothwendige Aeuſserung ſeiner Triebe und die vorher geordnete kosmiſche Verbindung der Dinge, ſondern ein Wollen des gewirkten Guten iſt, dann hat ſie auſser dem allgemeinen kosmiſchen Werth moraliſchen Werth. So haben die geiſtigen Wirkungen der Thiere und der laſterhaften Menſchen, obwohl ſie nicht des Beytrags zum Endzweck der Glückſeligkeit ermangeln, nur den allgemeinen kosmiſchen, nicht den moraliſchen Werth.

10. Das vorgängige Wollen des Guten, welches eigennützig oder uneigennützig gewirkt worden iſt, iſt der allgemeinſte Begriff von dem moraliſchen Werth einer geiſtigen Wirkung eines vernnnftfähigen Weſens — und zugleich der weſentliche Charakter der Tugend.

11. Der Menſch hat Anlagen theils die Glückſeligkeit ſeiner ſelbſt, theils der Mitgeſchöpfe zu befördern. Daher die bekannte

und

und wahre Unterſcheidung der eigennützigen Triebe und mittheilenden Neigungen.

12. Die Gottheit erreicht den Endzweck der Glückſeligkeit durch unendlich verſchiedene Grade der Tugend in den eigennützigen Trieben und mittheilenden Neigungen.

13. Weil die Tugend nach der weiteſten Beſtimmung des Begriffs in einem Wollen des Guten beſtehet, und weil die Geſinnungen ſowohl als die Wirkungen des Menſchen dadurch die Moralität erlangen, daſs ſie aus dem Wollen des Guten und nicht aus nothwendig beſtimmenden Trieben entſpringen: ſo ſind moraliſche Fähigkeiten überhaupt diejenigen Eigenſchaften des Menſchen, aus welchen das Wollen des Guten entſtehen kann.

14. Der Menſch will das Gute entweder in Beziehung auf ſich ſelbſt, oder in Beziehung auf ſeine Mitgeſchöpfe; und alſo hat der Menſch Tugend theils in den eigennützigen Trieben, theils in den mittheilenden Neigungen. Demnach giebt es moraliſche Fähigkeiten zu der Tugend in den eigennützigen Trieben und in den geſelligen Neigungen.

15. Die

15. Die allgemeinen moraliſchen Fähigkeiten des Menſchen überhaupt ſind dieſe fünf: moraliſche Vernunft, moraliſches Gefühl, Sympathie, Geſelligkeit, Freyheit des Willens. Alle dieſe moraliſchen Fähigkeiten beziehen ſich auf die mittheilenden Neigungen; die moraliſche Vernunft, das moraliſche Gefühl und der freye Wille beziehen ſich auch auf die eigennützigen Triebe; die Sympathie und Geſelligkeit nur allein auf die mittheilenden Neigungen.

16. Die moraliſche Vernunft iſt das ganze Syſtem von beſtimmten oder unbeſtimmten Begriffen über die Eigenſchaften und Endzwecke Gottes, aus denen die Tugend, das heiſst die Beförderung der Glückſeligkeit mit Rückſicht auf die Endzwecke des höchſten Weſens, nothwendig erfolgt, wenn dieſe Begriffe mit lebendiger Ueberzeugung verbunden ſind.

17. Von der moraliſchen Vernunft iſt das moraliſche Gefühl unterſchieden. Jene iſt die Erkenntniſs von der Nothwendigkeit und dem Werthe der Tugend, in Beziehung auf Eigenſchaften und Endzwecke des höchſten Weſens; dieſes iſt die Fähigkeit Gutes und Böſes, Recht und Unrecht, nach

Merkmahlen des Wahren und Widerſinnigen, Natürlichen und Unnatürlichen, in eigenen und fremden Geſinnungen und Handlungen zu unterſcheiden.

18. Das moraliſche Gefühl bezieht ſich mehr auf die Vermeidung des Böſen, als auf die Ausübung des Guten. Es iſt minder wirkſam in der Tugend der eigennützigen Triebe, als der mittheilenden Neigungen; und hier von nähern Einfluſs auf die vollkommenen, als unvollkommenen Pflichten. In dieſen wirkt es mehr die Billigung als die Ausübung.

19. Auch befaſst der philoſophiſche Sprachgebrauch nicht alle moraliſche Empfindungen in dem moraliſchen Gefühl, ſondern nur die, welche mit Billigung und Miſsbilligung Gutes und Böſes, Recht und Unrecht, in eigenen und fremden Geſinnungen und Handlungen unterſcheiden.

20. Die Wirkſamkeit des moraliſchen Gefühls bezieht ſich theils auf eigene, theils auf fremde Geſinnungen und Handlungen. Jenes iſt das Gewiſſen, dieſes iſt die moraliſche Billigung überhaupt.

21. Die-

21. Die Lehre des moraliſchen Gefühls hat den pſychologiſchen Urſprung der ſittlichen Unterſcheidung, nicht den Grund des Unterſchieds der ſittlichen Dinge zum Gegenſtand.

22. Der Menſch unterſcheidet in den meiſten Fällen die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge, nicht nach eingeſehenen Beziehungen auf den Erfolg, ſondern nach Merkmahlen, welche zwar mit dieſen Beziehungen in Verbindung ſtehen, aber die Einſicht derſelben nicht erfordern.

23. Das moraliſche Gefühl hat nicht den Erfolg, ſondern die Abſicht von Geſinnungen und Handlungen zum Gegenſtande.

24. In wiefern das moraliſche Gefühl nach Merkmahlen des Wahren und Widerſinnigen unterſcheidet, in ſofern iſt es

a) eine Aeuſserung angeborner moraliſcher Begriffe. Angeborne moraliſche Begriffe ſind nichts anders, als die angebornen Geſetze der Vernunft in Beziehung auf Gegenſtände der Sittlichkeit; in wiefern ſich in denſelben Wahrheit und Widerſinn unterſcheiden läſst.

25 In wiefern das moraliſche Gefühl nach Merkmahlen des Natürlichen und Unnatürlichen unterſcheidet, in ſofern kann es betrachtet werden

b) als das Werk eines eigenen Sinnes auf folgende Weiſe: jedes Wollen und jede Ausübung des Böſen iſt eine unnatürliche Wirkſamkeit der menſchlichen Kräfte. Denn unnatürlich ſind alle Wirkungen, welche ſich nicht auf einen Trieb der Natur beziehen. Aber kein Trieb der Natur ſtrebt nach der Verletzung; auſser wo ſie erſcheint als das einzige Mittel des ſelbſteigenen Wohlſtandes. Weil das Wollen, oder die Ausübung des Böſen nicht durch einen Trieb der Natur unterſtützt wird, folglich nur durch unnatürliche Wirkſamkeit der menſchlichen Kräfte möglich iſt, ſo iſt es für ſich ſelbſt ein unnatürlicher, und, getrennt von der Vorſtellung des daraus entſpringenden Vortheils, ein unangenehmer Zuſtand — verbunden mit ſtärkern oder ſchwächern Bewegungen und Unruhen, und mit einer Art der Anſtrengung, welche allezeit da iſt, wo Kräfte auſser ihrem natürlichen Kreiſe wirken ſollen. Dieſe Empfindungen ſind weder Einflüſse, noch Wirkungen, noch unte-

re Arten anderer allgemeinerer Gefühle, z. B. des Gefühls des Schönen, Groſsen, Schicklichen u. d. g., noch Folgen von dem Begriff der Nützlichkeit, oder von Grundſätzen oder Ideen der Menſchen- und Gottesfurcht u. d g., ſondern alleinige und unmittelbare Wirkungen von dem Eindruck des ausgeübten, oder gedachten Böſen auf die menſchliche Natur — und alſo, nach den Grundbegriffen, das Werk eines eigenen Sinnes.

26. Sympathie, als Eigenſchaft und nicht als Aeuſserung betrachtet, iſt die Anlage der menſchlichen Natur zu einer gewiſſen Uebereinſtimmung unſerer Empfindungen mit den Empfindungen Anderer, deren Zuſtand wir wahrnehmen, oder denken.

27. Man hat in den Empfindungen der Sympathie ſo wie in den menſchlichen Empfindungen überhaupt, den Antheil des Erkenntniſsvermögens nicht von dem Antheil des Empfindungsvermögens unterſchieden, das urtheilende Wohlgefallen und Miſsfallen mit dem gefühlten Vergnügen und Schmerz und die begleitende klare Vorſtellung, das heiſst, das entfernte Objekt der Empfindung mit dem nächſten Objekt derſelben vermengt.

28. Das moraliſche Weſen der Sympathie beſteht in dem Wohlgefallen oder Miſsfallen an dem Zuſtand Anderer. Dieſes Wohlgefallen oder Miſsfallen iſt ein Werk des Erkenntniſsvermögens — und die Urſache von angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des ſelbſteigenen Zuſtandes. Dieſe Empfindungen beziehen ſich auf uns ſelbſt und ſind eigennützig; jenes Urtheil bezieht ſich auf den Zuſtand des Andern und iſt uneigennützig.

29. Das Weſen der Sympathie iſt enthalten in dem urtheilenden Wohlgefallen an der Vollkommenheit fremder Zuſtände; dieſes Wohlgefallen in dem allgemeinen urſprünglichen Wohlgefallen an Vollkommenheit; das urſprüngliche Wohlgefallen an Vollkommenheit in den angebornen Geſetzen der Vernunft, — folglich das Weſen der Sympathie in der Vernunft — folglich in dem Erkenntniſsvermögen.

30. Obwohl alle Seelenwirkungen Ideen im weitern Sinne des Wortes ſind, ſo kann man dennoch unterſcheiden: Ideen, und Wirkungen der Ideen, das heiſst, die den Ideen im engern Verſtande, oder den Vorſtellungen vorſchwebender Gedankenbilder beygehenden oder nachfolgenden, mehr ſelbſtthätigen, innern Veränderungen der Seele.

31. Die·

31. Dieſe Wirkungen der Ideen in der Seele beziehen ſich entweder auf die Beſchaffenheit der Sache an ſich ſelbſt, (Urtheilen, Ueberzeugung, Bejahen, Verneinen u. ſ. w.), oder auf ein Verhältniſs der Sache zu dem ſelbſteigenen Zuſtande, welches Verhältniſs entweder ſchon vorhanden iſt, (Vergnügen, Miſsvergnügen), oder von der Seele vorhergeſehen wird, (Begehren, Verabſcheuen). Die Fähigkeit, auf welcher das Begehren und Verabſcheuen beruhet, iſt das Willensvermögen in der weitern Bedeutung. Iedoch beweiſet dieſe Unterſcheidung unter Willensvorſtellungen und Willensthätigkeiten nichts für eine abgeſonderte Selbſtſtändigkeit des Erkenntniſs, und Willensvermögens. Denn in einem einigen Weſen iſt nicht mehr denn eine einzige Grundkraft möglich.

32. Die Vollkommenheit des Zuſtandes, welche der nächſte Gegenſtand des Willensvermögens iſt, beſteht in Wirkſamkeit des Lebens, das heiſst in Thätigkeit der Seele und des Körpers. Demnach iſt der Trieb des Lebens der Grundtrieb der menſchlichen Natur, und alles was begehrt, oder verabſcheut wird, wird begehrt oder verabſcheut durch Einſtimmung, oder Widerſpruch mit dem Triebe des Lebens, der angeboren iſt.

33. Man kann ohne Hintanſetzung der pſychologiſchen Wahrheit das Willensvermögen in das ſittliche und unſittliche eintheilen. In dem ſittlichen ſowohl als in dem unſittlichen Willensvermögen herrſcht das Beſtreben nach dem Zuſtand angenehmer Empfindungen, folglich der Einfluſs der Sinnlichkeit. Allein das ſittliche Willensvermögen beruhet auf einer ſittlichen, und das unſittliche, auf einer unſittlichen Sinnlichkeit — und daraus entſteht der Unterſchied unter dem tugendhaften, und untugendhaften Menſchen.

34. Die ſittliche Sinnlichkeit hat zum Gegenſtand die Empfindniſse des philoſophiſchen Enthuſiasmus, oder auch der auf unbeſtimmtern Begriffen beruhenden Gottesfurcht; des philoſophiſchen oder des unphiloſophiſchen Wohlwollens und der Gutherzigkeit; ferner die Empfindniſse des moraliſchen Gefühls, der Sympathie und der Geſelligkeit — jedennoch in dem feinſten Zuſammenhange mit den eigennützigen Trieben. Die unſittliche Sinnlichkeit beſteht in der alleinigen und unmäſsigern Wirkſamkeit der eigennützigen Triebe, wodurch die moraliſchen Anlagen unwirkſam, und die mittheilenden Neigungen geſchwächt werden. — Die Herrſchaft der Tugend iſt nichts anders, als das Ueber-

ge-

gewicht der ſittlichen Sinnlichkeit über die unſittliche.

35. Das Willensvermögen iſt entweder auf einen beſtimmten einzelnen Gegenſtand, oder auf eine Gattung gerichtet. Im erſten Falle heiſst es Sehnſucht und Abſcheu (im höhern Grade Leidenſchaft); im andern Falle heiſst es Neigung und Abneigung (im höhern Grade Begierde und Widerwille).

36. Mit einigen Seelenwirkungen iſt
a) die Vorſtellung ihrer Zufälligkeit;
b) das Bewuſstſeyn unſerer Selbſtthätigkeit, als ihrer Urſache verbunden.

Beydes zuſammen iſt das Gefühl der Freyheit.

37. Das Gefühl der Freyheit ſey Wirklichkeit oder Täuſchung, ſo iſt es doch gewiſs, daſs die Seelenwirkungen die daſſelbe begleitet, von einer andern Art ſind, als die übrigen und daſs ſie auf eigenen und höhern Fähigkeiten der menſchlichen Natur beruhen. Dieſe Fähigkeiten ſind Willkühr und Selbſtthätigkeit — beyde innigſt mit einander verbunden und nur trennbar in der Abſtraktion.

38. **Willkühr** iſt das Vermögen zu wählen, und ſetzt Mannigfaltigkeit an ſich gleich möglicher Wirkungsarten, folglich Mannigfaltigkeit gleich möglicher Richtungen und Grade in der Kraft der Seele voraus. Je einfacher und geringzähliger demnach die natürlichen, oder erworbenen Fertigkeiten der Seele ſind, deſto geringer iſt in ihr die Mannigfaltigkeit möglicher Wirkungsarten. Daher iſt der Grad der Willkühr überhaupt gleich dem Grade des Verſtandes und Erkenntniſſes.

39. Die **Selbſtthätigkeit** iſt das Vermögen der Seele, ſich zu einer der gleich möglichen Wirkungsarten durch den alleinigen Gebrauch ihrer eigenen Kräfte, unabhängig von dem Einfluſs fremder, zu beſtimmen. Durch die Selbſtthätigkeit wird die Möglichkeit mehrerer Wirkungsarten in die ausſchlieſsende Nothwendigkeit einer einzigen verwandelt. Und darum iſt die Nothwendigkeit der freyen Seelenwirkungen kein Zwang, weil ſie aus der Selbſtthätigkeit der Seele und nicht aus der Wirkſamkeit anderer von ihr ſelbſt unterſchiedener Kräfte entſteht.

40. Die Selbſtthätigkeit äuſsert ſich nicht allein in der Hervorbringung, ſondern auch in der Nichthervorbringung von Seelenwirkungen.

gen. Wenn die Nichthervorbringung einer Seelenwirkung ſelbſtthätig iſt, ſo iſt es ein Nichtwollen.

41. Eine wahre und gute Richtung des menſchlichen Grundtriebes, nach der Vollkommenheit des Zuſtandes iſt die Grundeigenſchaft des tugendhaften Charakters.

42. Dieſes zeiget ſich theils in der Mäſsigkeit der eigennützigen Triebe, theils in der Wirkſamkeit der mittheilenden Neigungen.

Garve.

Aus den ſchätzbaren, von ſo tiefer Menſchenkenntniſs zeugenden Schriften dieſes vortrefflichen Weiſen hebe ich folgende Behauptungen aus:

Die Empfindung a), daſs eine Handlung tugendhaft ſey, enthält zwey Begriffe; den Begriff, daſs ſie in gewiſser maſsen unabhängig, und den, daſs ſie gut ſey. Die Entwickelung des erſten iſt unmöglich; die Entwickelung des andern iſt leicht. Soll ich dieſe Theorie aufgeben; ſoll ich jenes Gefühl

a) S. Anmerkungen zu Ferguſons Moralphiloſophie, Seite 297. 298.

fühl läugnen? Keines von beyden. — Ich ſoll geſtehen, daſs Tugend und Glück verſchieden ſey, aber daſs ich dieſe Verſchiedenheit nicht vollkommen zu erklären wiſſe. Dieſe Empfindung, ſo dunkel ſie iſt, werde ich heilig behalten, weil ſie die Empfindung des menſchlichen Geſchlechts iſt. Aber auf der andern Seite ſoll ich die Gründe meiner Handlungen ſoweit unterſuchen, als ich kann; denn dieſs iſt das einzige Mittel, mich zu beſſern. Die Unterſuchung von der Unabhängigkeit meiner Handlungen, geſetzt auch, ſie wäre nicht fruchtlos, dient höchſtens zu nichts, als mir die Natur der Tugend zu erklären; aber die Unterſuchung der Urſachen meiner Handlung, dient dazu, mir zum Beſitz der Tugend zu verhelfen. — Ich weiſs nicht, wie ich frey bin, aber ich weiſs, wie ich vollkommen ſeyn ſoll. —

Wenn wir die Stuffenleiter a) der Weſen von dem unterſten an, durchgehen: ſo werden wir finden, daſs, ſo wie wir höher ſteigen, ſich immer etwas neues hinzugeſellt, das Niedrigere aber bleibt. Wenn zu der ganz rohen Materie, die Organiſation, oder eine regelmäſsige Struktur geſetzt wird, ſo wird dadurch eine Maſchine hervorgebracht; kömmt

a) Anmerkungen zum Cicero über die Pflichten B. I. S. 47. ff. der 4ten Ausgabe.

kömmt zu dieſer Leben und Gefühl hinzu, ſo entſteht das Thier; erhält das Thier noch Vernunft, ſo erſcheint der Menſch. Der Menſch enthält auf gewiſſe Weiſe alles in ſich, eine materielle Maſse, eine Maſchine, ein Thier, und das verſtändige Ich, welches über alle dieſe regiert. Auf gleiche Weiſe wird die Vollkommenheit der oberſten, der menſchlichen Kraft, die Vollkommenheiten aller der untern, gewiſsermaſsen in ſich ſchlieſsen. Bey der Kraft der ganz rohen Materie kömmt nichts als ihre Stärke in Betrachtung; in einer Maſchine wird dieſer Kraft eine beſtimmte Richtung und eine regelmäſsige Bewegung gegeben; in den Thieren kömmt Neigung und Abneigung hinzu; bey den Menſchen Verſtand. Wenn alſo die Vollkommenheit deſſelben, das heiſst, ſeine Tugend, vollſtändig, und von gleichem Umfange als ſeine Natur, ſeyn ſoll: ſo werden vier Stücke dazu gehören, welche den vier Kardinaltugenden der Alten ſehr analogiſch ſind. Der Muth iſt die innere Stärke, gleichſam die mechaniſche Kraft ſeiner Subſtanz; die σωφροσύνη, Gelaſsenheit und Mäſsigung, iſt gleichſam die Ordnung und Temperatur der Maſchine; Menſchenliebe und Gerechtigkeit, iſt die Vollkommenheit des Inſtinkts der Zu- und Abneigung, welcher ſich bey allen Thieren findet;

und

und die **Klugheit** endlich, die allen dieſen Tugenden vorleuchtet, iſt die Ausbildung ſeines unterſcheidenden Charakters, der Vernunft.

Wenn dieſes mehr eine künſtliche Vorſtellungsart der von den Alten gewählten Eintheilung, als die Erklärung ihres Urſprungs zu enthalten ſcheint: ſo iſt doch gewiſs der natürliche Gang der menſchlichen Begriffe damit nahe verwandt. Bey jeder Kraft, um ſie kennen zu lernen, und, — wenn ſie einen Werth hat, um ſie zu ſchätzen, werden drey Stücke in Betrachtung gezogen, ihre Intenſion; das Geſetz, wornach ſie **überhaupt** wirkt; die Richtung, welche ſie **jetzo** hat. Dieſe drey Sachen finden wir in dem Geiſte des Menſchen wieder. Iſt die Intenſion ſeiner Kraft ſtark, ſo leidet er weniger von gegenwärtigen Eindrücken, ſo fürchtet er weniger die künftigen. Das eine macht erhaben über die Vorfälle des Lebens, das andre macht beherzt gegen die Gefahr. Beydes faſſen die Alten unter den Begriff *ἀνδρεία* zuſammen. Die Uebereinſtimmung aller Bewegungen und Aeuſserungen der Seele, mit den Regeln ihrer Natur, bringt die Tugend der moderatio hervor; um deswillen auch der Anſtand, welcher aus derſelben folgt, vornehmlich in einem natürlichen Betragen beſteht. Die Richtung unſerer Kraft endlich, iſt entweder

weder zum Beſten oder zum Schaden Anderer Die Diſpoſition der Seele, welche unſere Thätigkeit Andern immer unſchädlich, und oft nützlich macht, wird vom Cicero durch Gerechtigkeit ausgedrückt. — Zu dieſen drey Beſtimmungen jeder Kraft, kömmt aber bey der unſrigen noch eine vierte deswegen hinzu, weil unſer erſter Geſetzgeber in uns ſelbſt wohnt. Alle andern Kräfte ſind auf eine ganz einförmige unwiderrufliche Weiſe, und von einem fremden Weſen, gewiſſen Regeln unterworfen worden. Die Regeln, welche der unſrigen vorgeſchrieben ſind, ſind mehrerer Abänderungen fähig; unter denen wir ſelbſt wählen können. Was alſo bey anderen Kräften, nur dem Urheber, dem Schöpfer, dem Künſtler zugeſchrieben wird: das wird bey der unſrigen, uns ſelbſt zugeſchrieben; in ſo weit wir über unſere Kraft durch unſere vernünftigen Ideen Gewalt haben. Und dieſe Vollkommenheit alſo, die uns als ſich ſelbſt dirigirenden Kräften zukömmt, iſt das vierte Stück, welches das Ganze unſerer Tugend vollendet, die Weisheit. —

Wenn man die Tugenden auf dieſe Weiſe, als gewiſſe Eigenſchaften der Seele, abtheilt: ſo ſtöſst man auf eine Schwierigkeit, die man nicht ſo ſehr gewahr wird, wenn man dieſelben bloſs in ihren Aeuſserungen, — in den Tha-

Thaten des Menſchen, aufſucht. Die Freyheit der Handlungen iſt zwar bey einer tiefen philoſophiſchen Unterſuchung auch unerklärlich: aber nach den gemeinen Begriffen (welche allein die Moral vorausſetzt), iſt ſie völlig ausgemacht und begreiflich: die Güte der Handlungen wird alſo von jedermann als moraliſch angeſehen. Bey jenen Eigenſchaften der Seele aber, wird auch der gemeinſte Verſtand gewahr, daſs ſie nicht ganz von dem Willen abhängen: daſs natürliche Anlagen dabey zum Grunde liegen; und daſs dieſe mit den erworbenen Fähigkeiten dergeſtalt vermiſcht ſind, daſs es unmöglich iſt, beyde von einander abzuſondern. Dieſes fällt ſchon bey dem allgemeinen Begriffe der Tugend, daſs ſie eine gewiſse Modifikation des Geiſtes ſey, in die Augen: aber es wird durch die Zergliederung derſelben in ihre Beſtandtheile noch viel einleuchtender. Von den vier Kardinaltugenden ſcheinen beſonders Klugheit und Geiſtesſtärke, mehr Talente oder Naturgaben, und nur die Mäſsigung und Menſchenliebe, wahre moraliſche Tugenden zu ſeyn. Tugend ſoll, nach der Empfindung des unphiloſophiſchen aber vernünftigen Mannes, eine Vollkommenheit ausdrücken, die wir uns ſelbſt erwerben. Werden alſo (wird dieſer fragen) nicht mit Unrecht ſolche Eigenſchaften zur Tugend gerechnet, welche wir

mehr

mehr der Natur als unſerer Bemühung zu danken haben? Oder wenn dieſe doch nothwendig ſcheinen, um den mehr moraliſchen, in unſerer Gewalt ſtehenden Tugenden zur Grundlage zu dienen; wenn Verſtand und Muth zur Ausführung jeder guten That gehören: wird alsdann nicht die ganze Tugend des Menſchen bloſs eine Folge ſeiner Organiſation oder ein Geſchenk des Himmels, das ihm bey ſeiner Geburt gemacht worden? Mit andern Worten, die Schwierigkeiten, welche immer vorhanden ſind, wenn in der Tugend der Menſchen das Freywillige von dem bloſs Natürlichen unterſchieden werden ſoll, werden auffallender, wenn dieſe Tugend in gewiſse Vollkommenheiten ſeines Geiſtes, als wenn ſie in gewiſſe Vorſchriften für ſeine Handlungen geſetzt wird.

Nun kann ich zwar dieſe Schwierigkeit nicht heben. Sie iſt, wie alles, was den Artikel der Freyheit berührt, unauflöslich; und wird, nach meiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben, ſo lange wir nicht zugleich unſer eigenes Weſen und die Art unſerer Verbindung mit dem ganzen Univerſo, vollkommen kennen. Allein, das kann ich zeigen, daſs dieſe Eintheilung nichts deſto weniger wahr iſt; daſs ſie die Schwierigkeiten nicht **vermehrt**, ſondern nur **darlegt**;

und daſs ſie eben deswegen uns zu Aufſchlüſſen über dieſe Materie verhilft. Sie iſt wahr. Denn was auch für ein Unterſchied in der Freywilligkeit dieſer Eigenſchaften ſeyn mag, ſo ſind ſie doch alle zu der Ausübung jeder wirklich guten That nöthig; der Mangel einer jeden wird von unſern Nebenmenſchen getadelt, und vom Richter geſtraft, ſo oft derſelbe Schaden angerichtet, oder die Unterlaſsung wichtiger Pflichten veranlaſst hat. Ein gewiſſer Grad der Unbeſonnenheit und Thorheit richtet mehr Uebels an, als ſelbſt Bosheit. Und Schwäche hat eben ſowohl grauſame als ſchändliche Handlungen hervorgebracht. In den gewöhnlichen Urtheilen der Menſchen ſteckt alſo nur dasjenige verborgen, was der Philoſoph klar mit Worten ausdrückt. Indem er das Licht aufſteckt über ſolche Begriffe, die vorher im Dunkeln gelegen hatten, ſo entdeckt er zugleich Tiefen und Dunkelheiten, welche vorher nicht wahrgenommen wurden. Aber eben dieſes iſt ein wahrer Dienſt, welchen er dem beſſern Theile der Menſchen leiſtet. Denjenigen nenne ich den beſsern, der nicht durch eine entdeckte unauflösliche Schwierigkeit, ſich das ganze Syſtem deutlich erkannter Wahrheiten wankend machen läſst; welcher das Licht neben der Finſterniſs in ſeiner Erkenntniſs gewahr werden kann, ohne von jenem ver-

verblendet, oder durch dieſe geſchreckt zu werden.

So ſehe ich nun freylich auch hier ein, daſs die Klugheit oder die Einſicht, derentwegen wir einen Menſchen rühmen, zum Theil bloſses Talent iſt; daſs das Wohlwollen und die Gerechtigkeitsliebe ſich mit angeborner Gutherzigkeit und natürlicher Ehrlichkeit vermiſcht; daſs die Mäſsigung der Leidenſchaften, zum Theil von dem geringern Reitze der Sinnlichkeit, zum Theil von der Herrſchaft der Vernunft herrühren kann; daſs endlich die Tapferkeit des Bluts, von der Tapferkeit, welche aus ſtandhaften Grundſätzen entſteht, ſich nicht abſondern läſst. Ich begreife ferner deutlicher, daſs, wenn nicht in der Natur angeborne Fähigkeiten und Anlagen vorhanden wären, es dem Menſchen völlig unmöglich ſeyn würde, ſie hervor zu bringen; daſs alſo in jeder Tugend etwas angebornes ſeyn müſse, — und daſs, wenn der Menſch etwas dabey thun kann, es nur die Wartung des Samens iſt, welchen die Natur bey ihm ausgeſtreuet hat. Ich werde endlich gewahr, daſs in einigen Vollkommenheiten der Seele, Fortſchritte durch freywillige Arbeit an ſich ſelbſt, mehr als bey andern ſtattfinden: daſs aber keine gänzlich derſelben unfähig iſt. Ein Menſch kann ſeine Geſinnungen eher

verbeſsern, als ſeine Fähigkeiten vergröſsern; er kann eher lebhafte Leidenſchaften mäſsigen, als zu ſchwache Kräfte verſtärken. — Aber er kann doch Einſichten erwerben; er kann ſich zur Aufmerkſamkeit und Ueberlegung gewöhnen. Eben ſo vermag er ſich gegen Ungemach und Schmerz zu bewaffnen; er kann durch Grundſätze der Ehre und der Pflicht dahin gebracht werden, Stand zu halten, wo er, nach ſeinem Inſtinkt, fliehen würde.

Alſo in jeder Tugend iſt Natur und Fleiſs des Menſchen bey einander. Und dieſes zu erkennen iſt ihm ſehr vortheilhaft: wenn er auch nicht im Stande iſt, die Gränzlinie zwiſchen beyden zu ziehen.

Es iſt ihm vortheilhaft zur Beurtheilung ſeiner ſelbſt und Anderer. Wenn er einſieht, daſs das Gute, was ihm ſeine Nebenmenſchen als Verdienſt anrechnen, groſsentheils nur Glück und empfangene Wohlthat iſt; und daſs er ſelbſt nicht beſtimmen kann, wie viel von jeder angenehmen oder achtungswürdigen Eigenſchaft ihm angeboren oder erworben ſey: ſo erhebt er ſich derſelben, wenn er einigermaſsen vernünftig iſt, weniger. Wenn er bey den Mängeln oder Vergehungen Anderer, ihre Schuld mit der urſprünglichen

Schwä-

Schwäche ihrer Natur vermiſcht findet: ſo werden die erſtern ihm weniger anſtöſsig, die andern weniger verhaſst; und beyde erregen ſein Mitleiden ſo ſehr als ſein Miſsfallen.

Es iſt ihm vortheilhaft, zur Beſſerung ſeiner ſelbſt. Was kann der Menſch thun, um tugendhaft zu werden? zufolge der Begriffe, die wir von der Natur der Tugend haben? — Nicht, ſich ſelbſt neu ſchaffen; nicht, ſich gänzlich umändern. Sondern, erſtlich und vor allen Dingen, ſich ſelbſt kennen lernen. — Die Weisheit empfängt den Menſchen aus den Händen der Natur, wie der Künſtler eine angefangene Statüe, um ſie auszuarbeiten. Ehe dieſer an ſeine Arbeit geht, muſs er erſt die Natur des Blocks, den ſchon angedeuteten Riſs, und die mehr oder weniger ausgearbeiteten Theile genau unterſuchen.

Das Werk der Moral iſt es eigentlich, den allgemeinen Entwurf von menſchlicher Vollkommenheit, welchen die Natur in uns allen, obgleich nicht gleich deutlich, angelegt hat, völlig auszuzeichnen: — ſo weit es möglich iſt, die Winke dieſer Meiſterinn zu verſtehen. Das Werk jedes Menſchen insbeſondere iſt es, dieſes allgemeine Gemählde mit ſeinem beſondern Bildniſſe zu vergleichen: um darnach zu beſtimmen, wie weit er dem darinn auf-

geſtellten Modell gleich komme oder davon abweiche; was ſein gutes Naturell für ihn gethan habe, und was er noch zu thun übrig behalte.

Eine Folge dieſer Selbſterkenntniſs iſt es alsdann: daſs er ſeiner Natur zu Hülfe komme; ſeine ſchwache Seite zu ſtärken, ſeine ſtarke zu mäſsigen, und in Schranken zu halten ſuche. Der Menſch, welcher ſich gutherzig aber furchtſam findet, wird vorzüglich dahin ſehen, ſeinen Körper zu ſtärken, und ſich die Grundſätze, welche muthig machen, einzuprägen. Der, welcher ſich ſo weit kennt, daſs er weiſs, ſeine Herzhaftigkeit und Dreiſtigkeit arte in Wildheit und Menſchenverachtung aus, wird durch Erlangung mehrerer Kenntniſse, und durch Verfeinerung ſeiner Empfindung, das Gleichgewicht zwiſchen dieſen und den andern Tugenden herzuſtellen ſuchen. Mit einem Worte, die Kenntniſs, daſs mit unſerer moraliſchen Tugend Naturgaben vermiſcht ſind; dieſe Kenntniſs, welche durch die Unterſcheidung der einzelnen Tugenden noch klärer wird, bringt zwar in der Theorie derſelben Schwierigkeiten hervor: aber ſie iſt zu ihrer Ausübung nützlich. —

Pflicht

Pflicht a) und Tugend kann man auf zwiefache Weiſe einander zuordnen. Entweder ſieht man den Begriff von Pflicht als den urſprünglichen an: und ſetzt alsdann die Tugend in die Ausübung der Pflichten, (in dieſem Falle iſt es beynahe nothwendig, alles auf Gehorſam gegen einen Oberherrn zurückzuführen). Oder man hält den Begriff von Tugenden, von gewiſſen zur Vollkommenheit eines denkenden, freyen Weſen nothwendigen Eigenſchaften, für den erſten und Fundamentalbegriff; und leitet daraus die Pflicht her, als eine Handlung, die mit dieſen Eigenſchaften übereinſtimmt, ſie ausdrückt, ſie befördert. Dieſer Gang der Ideen ſcheint mir der richtigſte und der Natur gemäſseſte zu ſeyn.

Er iſt demunerachtet, wie ſchon die alten Moraliſten bemerkt haben, nicht der Gang, welchen die Ideen im menſchlichen Geſchlechte, nach der Zeitfolge genommen haben. Ohne Zweifel haben die Menſchen eher ihre **Handlungen** als ihre **Charaktere** unterſchieden. Und zwar haben ſie den erſten Unterſchied von nichts, als dem unmittelbaren Nutzen oder Schaden hergenommen. Sowie

a) S. Anmerkungen zu den Grundſätzen der Moral und Politik von Payley.

wie ſich ihre natürlichen Eigenſchaften mehr entwickelt, ſowie ſich ihre Verhältniſse erweitert haben, ſo iſt des Nützlichen und Schädlichen für ſie mehr geworden. Beſonders hat der Menſch die Beziehung andrer Menſchen, und ihrer Handlungen auf ſeine Glückſeligkeit, und hinwiederum die Beziehung ſeines Betragens auf die Geſinnungen und Handlungen dieſer andern Menſchen kennen gelernt. Daraus ſind die Geſetze der Geſelligkeit, die Regeln des Umganges entſtanden; und dadurch iſt die erſte Veranlaſsung zu moraliſchen Betrachtungen gelegt worden. Endlich hat der Menſch ſeinen Blick von den ihn umgebenden Menſchen, auf ſich ſelbſt geworfen: er hat angefangen ſeine verſchiedenen Zuſtände zu unterſcheiden und über ſeine eigenen Beſchaffenheiten zu urtheilen. Dieſe, mit den Handlungen, zu welchen ihm die Klugheit bisher gerathen hatte, verglichen, zeigten ihm, daſs er noch ein höheres Intereſſe hätte, ſo zu handeln, wie die allgemeinen geſellſchaftlichen Regeln vorſchreiben, daſs er ein beſſerer, würdigerer und glückſeligerer Menſch ſey, wenn er immer ſo handle, und wenn er in ſich immer die Geſinnungen unterhalte, welche jenen Handlungen entſprechen.

So liegt alſo das Fundament der Moral im Menſchen ſelbſt, in ſeiner vernünftigen und

mo-

moraliſchen Natur, die ſowie jede andere Natur einen Punkt der Vollkommenheit hat, wo alles bey ihr erreicht iſt, wozu Anlagen vorhanden ſind, — und dieſem Punkte nähert ſich der Tugendhafte. — Die Beſtimmung der einzelnen recht- oder pflichtmäſſigen Handlungen, hängt indeſs noch jetzt wie vom Anfange, von der Betrachtung des daraus entſpringenden Guten ab. Die Feſtigkeit des ganzen Syſtems aber beruht auf dem Daſeyn eines Gottes, und auf der moraliſchen Regierung der Welt.

Nur noch eine Idee will ich zu dem zweyten dieſer Fundamentalſätze, zu der Beſtimmung der einzelnen Pflichten aus ihrer Nützlichkeit hinzuſetzen.

Als der Menſch die Erforderniſse zu ſeiner Glückſeligkeit erſt durch Erfahrungen kennen lernen muſste, war ihm die Beurtheilung der Folgen ſeiner Handlungen ganz überlaſsen. So lange war alſo auch zwiſchen den Geſetzen und den Rathſchlägen ſeiner Vernunft oder ſeiner Klugheit kein Unterſchied. Sobald aber gewiſse allgemeine Bedingungen zur menſchlichen Glückſeligkeit von den Menſchen erkannt waren: ſo wurden nun alle die Handlungen, welche ſich auf die Erfüllung dieſer Bedingungen bezogen,

gen, der freyen Beurtheilung der einzelnen Menſchen entzogen, und es blieb ihnen nur noch zu wählen übrig, was ſie unter Vorausſetzung derſelben noch ſelbſt für vortheilhaft oder nachtheilig befanden. Die erſte und vornehmſte dieſer Bedingungen war die errichtete Geſellſchaft. Dadurch ſonderten ſich die vollkommenen und unvollkommenen Pflichten deutlich ab; indem alle die Handlungen, welche das geſellſchaftliche Band zu zerreiſsen drohen, als nothwendig und ohne Ausnahme ſchädlich angeſehen wurden. Die Abſonderung der eigentlichen Gewiſſenspflichten von einem bloſs rathſamen und klugen Verfahren geſchah nach und nach auf eben die Weiſe. So viel man allgemeine und unabänderliche Bedingungen zur menſchlichen Glückſeligkeit erkannte, ſo viel allgemeine Regeln erkannte man auch, über deren Beobachtung man nicht erſt bey jedem einzelnen Falle rathſchlagen dürfe. Daſs es mehrere Grade der Nothwendigkeit oder Allgemeinheit in jenen Bedingungen giebt, daſs die Gränzen davon etwas ſchwankend ſind, iſt klar. Aber der zwingende Bewegungsgrund bey der Pflicht, welchen Payley ſucht, läſst ſich aus dieſem Unterſchiede begreifen, welcher zwiſchen den einmahl für allemahl zum menſchlichen Wohl nothwendigen Verfügungen, und zwiſchen den nach Zeit, Ort und Umſtänden verän-

der-

derlichen Beförderungsmitteln deſſelben Statt findet. —

Woraus auch der Begriff von Pflicht a) urſprünglich entſtanden ſeyn mag: — es ſey daraus, daſs man eine gewiſse Art zu handeln für gemeinnützig, oder daſs man ſie für edel und der Würde des Menſchen anſtändig erkannt hat: immer iſt es gewiſs, daſs jener Begriff, und die Ueberzeugung, daſs etwas Pflicht ſey, auf jeden vernünftigen Mann, und auf den vortrefflichſten am meiſten Einfluſs habe.

In allen Operationen der Seele b), deren wir uns bewuſst ſind, wobey alſo unſere Glückſeligkeit intereſſirt iſt, läſst ſich ein leidender und ein thätiger Theil unterſcheiden. Jener geht vor dieſem vorher, und ſcheint nothwendig, ihn zu erwecken. Dieſs iſt die Geſchichte unſers Denkens, dieſs iſt die unſerer Begierden und unſerer Handlungen: dieſs iſt die unſers ganzen Lebens. Zuerſt geſchehen die Eindrücke der Dinge auf uns: und dann wirken wir auf ſie zurück. Unſere Kraft, ſich ſelbſt

a) S. Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral, der Literatur und dem geſellſchaftlichen Leben. Th. I. S. 72.

b) S. Verſuche üb. verſch. Gegenſt. aus der Moral u. ſ. w. Th. I. S. 96 — 99.

ſelbſt überlaſſen, ſcheint todt zu ſeyn, und erwacht erſt, wenn ſie von etwas äuſserm gereitzt wird. So iſt ſchon in den Wahrnehmungen der Sinne, der Grundlage aller Kenntniſs und alles Nachdenkens, der äuſsere Stoſs, den Licht, und Luft und Salze auf unſere Organe, und durch dieſe auf unſer Ich, das empfindende Weſen, thun, — und dann die dadurch erweckte Aufmerkſamkeit des Geiſtes, die das Wahrnehmen dieſer Bewegung hervorbringt, klar zu unterſcheiden. — Bey den Begierden und beym Willen iſt die Vermiſchung von Leiden und Handeln, die in unſerer ganzen Natur bemerkt wird, noch ſichtbarer. Das Vergnügen kitzelt vorher, und der Schmerz ſticht oder brennt früher, ehe wir dem Gegenſtande des erſten zueilen, und uns von den Urſachen des andern zurückziehn. — So iſt es auf allen Stufen der Begierde, bis zu dem letzten und gleichſam reifſten und vollkommenſten Reſultate derſelben, einer freyen Handlung. Innere Reitze, durch Einwirkung äuſserer Gegenſtände veranlaſst, ſind es, welche unſere Thätigkeit erwecken. Folgt die Thätigkeit auf den Reitz augenblicklich und unmittelbar: ſo iſt die Begierde ſinnlich. Wirkt aber dieſer Reitz zuerſt auf das Nachdenken, und durch eine Reihe von Ideen auf den Willen: ſo wird ſie mehr und mehr vernünftig.

Ob

Ob es ein Ziel gebe, wo dieſe unſere zuerſt durch Leiden erweckte Thätigkeit zuletzt die Oberhand behält, und nun in ihre Wirkungen nichts mehr von dem Beytrage äuſſerer Urſachen einmiſcht, wodurch ſie anfangs beſtimmt wurde: iſt noch nicht ausgemacht. Gewiſs iſt es, daſs die Sittlichkeit und die Tugend ſich dieſem Ziele nähert, und daſs in ihr die Wirkſamkeit des vernünftigen Geiſtes am freyeſten und unabhängigſten erſcheint.

Wenn aber zu allen unſeren Thätigkeiten vorhergehende leidentliche Eindrücke gehören, und, nach der Natur unſerer Seele, jede Aktion eine Miſchung von erlittenen Veränderungen und hervorgebrachten Wirkungen iſt: ſo wird in der gehörigen Proportion zwiſchen dem Leiden und Thun, zwiſchen der Stärke der Eindrücke, die auf uns geſchehen, und der Kraft, welche wir haben entgegen zu wirken, zwiſchen der Heftigkeit der Reitze, die unſere Talente und Begierden aufwecken ſollen, und zwiſchen der Stärke und dem Umfange unſerer Vernunft, der vornehmſte Grund unſerer Vervollkommnung, und zugleich das Maſs der Glückſeligkeit liegen, deren wir genieſsen. In der That finden wir den Menſchen unvollkommen und unglücklich, wo dieſes Gleichgewicht auf die eine oder auf die andre Weiſe geſtöhrt wird. —

Ich glaube nicht a), daſs ich Urſache habe, mich in den theoretiſchen Streit, ob moraliſche Vollkommenheit, oder ob Glückſeligkeit der letzte Zweck der Schöpfung ſey, einzulaſsen. Diejenigen, welche das erſte behaupten, getrauen ſich doch nicht, die Glückſeligkeit von der Tugend auf ewig abzuſondern. Sie wollen zwar, daſs die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes, ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit, der einzige Endzweck für den Menſchen ſey, daſs ſie als der einzige Endzweck des Schöpfers angeſehen werde. Aber ſie betrachten demungeachtet die Tugend unter dem Geſichtspunkte, daſs ſie dem vernünftigen Weſen, welches ſich dadurch unterſcheidet, die Würdigkeit verleihe, glückſelig zu werden. Sie ſind ſogar einig, daſs der Tugendhafte, bey ſeinem uneigennützigen Gehorſam gegen das Sittengeſetz, jenen Geſichtspunkt nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe. Nicht dürfe, ſage ich, weil er ſonſt den Uebergang in die unſichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes und von der Unſterblichkeit, gänzlich verlöre, die doch, nach der Theorie dieſer Philoſophen ſelbſt, durchaus nothwendig iſt, dem moraliſchen Syſtem Halt und Feſtigkeit zu geben. Der Tugendhafte ſtrebt alſo, die-

a) Seite 111 — 116. des zuletzt erwähnten Werks.

dieſen Principien zufolge, unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber — in ſofern er wahrhaft tugendhaft iſt, — nie darnach, glückſelig zu ſeyn. Er denkt ſich zwar ſeine Folgſamkeit gegen das Sittengeſetz immer in der Beziehung auf das Wohlſeyn, mit welchem ſie eine natürliche, in der Vernunft gegründete Verbindung hat: aber er ſchlieſst doch dieſes Wohlſeyn gänzlich von ſeinen Endzwecken aus, wenn er jene Folgſamkeit wirklich beweiſst. — Ich für mein Theil geſtehe, daſs ich dieſe Theilung der Ideen mit meinem Kopfe ſehr wohl begreife, daſs ich aber dieſe Theilung der Wünſche und Beſtrebungen in meinem Herzen nicht finde; — daſs es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie irgend ein Menſch ſich bewuſst werden kann, ſein Verlangen, der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn, von dem Verlangen nach Glückſeligkeit ſelbſt, rein abgeſondert, — und alſo die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über partikuläre Gegenſtände. Aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, — wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller, und von klaren Vorſtellungen entblöſster der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirkli-

lichen Handeln übergehn: deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt ſo und nicht anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen. Von einer andern Seite bieten ſich mir noch einige hiervon verſchiedene Betrachtungen an, welche mich hindern mit der Vorſtellungsart der Kantiſchen Philoſophen völlig übereinzuſtimmen, ob ich gleich glaube, daſs ſich bey vollſtändiger Entwickelung unſerer Vorſtellungen, in ihrem Weſentlichen, eine weit geringere Verſchiedenheit, als in ihrer Bezeichnung, finden würde.

Mich dünkt, das Erſte und Allgemeinſte, welches ſich finden muſs, wo man einen Zweck, und eine Willensbeſtimmung nach Zwecken annehmen ſoll, iſt: daſs das Weſen, in welches der Zweck geſetzt wird, überhaupt das Vermögen habe, ſeiner Zuſtände gewahr zu werden; daſs es zweytens den Zuſtand, welcher als Zweck angeſehen werden ſoll, oder einen ähnlichen, einmahl wahrgenommen habe; und daſs es drittens dieſem Zuſtande, als es ihn wahrnahm, einen Vorzug gab, oder ihn lieber hatte.

Die Sprache hat, leider, nicht Ausdrücke genug für ſo allgemeine Begriffe: und man muſs ſich der Wörter, die ſchon beſtimmteren

ren und konkreteren Empfindungen und Begierden gewidmet ſind, bedienen, um dieſe Uranfänge aller Empfindungen und Begierden zu bezeichnen; — eine Sache, woraus eben, in dieſem Theile der Metaphyſik, ſo viel Miſsdeutung entſteht.

Geſetzt aber auch, daſs in der wirklichen Reihe der Veränderungen der lebendigen und ſelbſtthätigen Weſen, das Empfinden gegenwärtiger Zuſtände, vor dem Beſtreben nach einem gewiſſen künftigen Zuſtande, nicht vorhergehen dürfte: — ſo würde doch gewiſs, in der Ordnung der Begriffe, das Wahrnehmen und Unterſcheiden der Zuſtände, — wodurch dem einen vor dem andern ein Vorzug gegeben wird, — vor der Wahl eines unter denſelben, und alſo vor der Vorausbeſtimmung eines gewiſſen Endzwecks vorhergehen müſsen. Ein Zuſtand aber, den ein, mit dem Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt und ſeiner Zuſtände begabtes Weſen dann, wenn dieſer Zuſtand gegenwärtig iſt und von ihm wahrgenommen wird, andern Arten zu Seyn vorzieht, iſt ein guter Zuſtand. Und eine Reihe ſolcher guten Zuſtände, iſt der allgemeinſte Begriff, den das Wort Glückſeligkeit ausdrücket.

Dieſer Begriff geht alſo vor dem eines Zwecks, und eines Beſtrebens nach dieſem

Zwecke, bey jenem Weſen voraus, und liegt bey deſſen Beſtreben zum Grunde. Er iſt alſo auch früher und urſprünglicher im Verſtande, als der Begriff von moraliſchen Zwecken. — In der Succeſſion unſerer Ideen, iſt demnach der Fortſchritt von Glückſeligkeit zur Tugend weit natürlicher als der umgekehrte, nach welchem der Begriff von Tugend uns erſt auf den von Glückſeligkeit führen ſoll. Ein Geſetz ſetzt Motive, Motive aber ſetzen einen vorher wahrgenommenen Unterſchied eines ſchlechtern Zuſtandes von einem beſſern voraus. Dieſer wahrgenommene Unterſchied iſt das Element des Begriffs Glückſeligkeit, der ſich, nach und nach, durch die Menge ſolcher Wahrnehmungen erweitert, und durch ihre Mannigfaltigkeit modificirt. Aus der Glückſeligkeit, im allgemeinſten Sinne des Worts, entſpringen die Motive zu jedem Beſtreben, — alſo auch zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes. Ich muſs erſt überhaupt wiſſen, daſs etwas gut iſt, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung moraliſcher Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Menſch muſs eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung ſetzt, ehe man ihm ein Ziel vorſtecken kann, wohin dieſe Bewegung gerichtet ſeyn ſoll.

Ich ſchlieſse hieraus, 1) daſs es erlaubt iſt von der Glückſeligkeit, als dem einzig

denk-

denkbaren Zwecke der Dinge, zu reden, weil nämlich ein Zuſtand, der einem des Bewuſstſeyns und der Wahrnehmung unfähigen Weſen zugehört, — einer, der zwar in einem ſeiner ſelbſt bewuſstſeyenden Weſen exiſtirt, aber nie von ihm wirklich wahrgenommen worden; oder endlich der, als er in einem ſolchen Weſen gegenwärtig war, und von ihm wahrgenommen wurde, keinen ſolchen Eindruck machte, daſs er von dieſem Weſen andern Zuſtänden vorgezogen wurde, — weil, ſage ich, ein Zuſtand dieſer Art, unmöglich, unter irgend einem Geſichtspunkte, als Zweck angeſehen werden kann. Ein Zuſtand aber, der von dem Weſen, welchem er zugehört, wahrgenommen, und vermöge des Eigenthümlichen in dieſem Bewuſstſeyn, andern Zuſtänden vorgezogen wird, iſt, nach meinen Begriffen, der Grundſtoff der Glückſeligkeit.

Ich ſchlieſse 2) daſs nicht bloſs die denkenden, ſondern alle empfindenden, und, ihre Zuſtände als gut oder böſe unterſcheidende, Weſen fähig und würdig ſind, von einem vernünftigen und moraliſch handelnden Urheber irgend eines Werks, und alſo auch von dem Werkmeiſter oder Schöpfer der Welt als Zwecke angenommen zu werden. So wie ich, von der einen Seite, in dem Leb- und

Empfindungsloſen, an ſich betrachtet, nichts entdecke, was gut oder ſchlecht, ſchön oder häſslich, vollkommen oder unvollkommen genannt, und durch irgend einen Ausdruck des Vorzugs oder der Herabſetzung bezeichnet zu werden verdiente; — ſowie ich einzuſehen glaube, daſs alle Epithete dieſer Art, welche wir einzelnen Dingen aus der Körperwelt, oder der ganzen lebloſen Natur beylegen, ihnen bloſs in der Beziehung zukommen, welche ſie auf die lebendigen, der Vorſtellung und des Bewuſstſeyns fähigen Weſen haben, (es ſey, in ſo fern ſie zur Erhaltung oder Zerſtöhrung derſelben beytragen, oder in ſo fern ſie auf die Sinne, den Verſtand, oder die Einbildungskraft derſelben, der Natur dieſer Kräfte gemäſs, oder ihr entgegengeſetzt, wirken): ſo dünkt mich, von der andern Seite, daſs das ganze Reich der lebendigen und empfindenden Weſen ohne Unterſchied, — ihre Vorſtellungen mögen ſich zu einem höhern oder mindern Grade der Deutlichkeit erhoben, — ihre Triebe ſich zu einer mehr oder weniger vollkommnen Moralität entwickelt haben, — das eigenthümliche Gebiet jener Ideen, des Guten und Böſen ausmache. Wo ein Weſen iſt, das den einen ſeiner Zuſtände mit Wohlgefallen, den andern mit Widerwillen anſieht: da ſind auch andere vernünftige Weſen, welche dieſes bemer-

merken, berechtigt, jenen Zuſtand und ſeine Urſachen als gut zu betrachten, dieſen, nebſt dem, was ihn hervorbringt, unter die Klaſſe des Böſen zu rechnen; ja, da ſind ſie verpflichtet, die Beförderung jenes Guten, die Verhütung oder Verminderung dieſes Böſen, unter ihre Endzwecke aufzunehmen. Und mit dieſer Theorie, die aus den erſten Urbegriffen des Guten und des Zwecks hergeleitet iſt, ſtimmen auch die gemeinen Begriffe, und die natürlichen Empfindungen guter Menſchen zuſammen, die, da ſie ſich gewiſſe Pflichten gegen die Thiere auflegen, da ſie an den Schickſalen derſelben einen, dem Mitleiden und der geſelligen Freude ähnlichen, Antheil nehmen, bezeigen, daſs ſie dieſelben und ihr Wohl und Weh von ihren Endzwecken nicht ausſchlieſsen, und daſs ſie das Daſeyn und das Wohlſeyn der Thiere mit zu dem Syſtem von Glückſeligkeit rechnen, nach welchem ſie, auch über den Endzweck der Welt urtheilen.

Schloſſer.

Schloſſer giebt von ſeinem ganzen Moralſyſtem einen Umriſs in folgenden Sätzen:

Der Zweck des Ganzen und aller ſeiner Theile iſt von zweyerley Art. Zum

 Theil

Theil wird er nach ewigen unfehlbaren Regeln erzwungen; zum Theil wird er durch ſelbſtthätige Geſchöpfe erreicht.

Jenen Zweck kennen wir wenig oder nicht; er kann für kein Geſchöpf etwas anders, als bloſs Gegenſtand der Spekulation ſeyn; und was er iſt, ſo iſt er unfehlbar dem Ganzen gemäſs, unveränderlich, einfach, gut, ohne Möglichkeit böſe zu werden.

Dieſer, nämlich der Theil des Zwecks, welcher durch ſelbſtthätige Geſchöpfe erreicht wird, iſt zwar für das Ganze eben ſo unveränderlich gut; aber weil er ſelbſtthätigen Geſchöpfen überlaſsen werden ſollte, ſo beſteht er nicht darinn, daſs das Ganze dadurch gebeſſert, oder erhalten werde, u. ſ. w., ſondern darinn, daſs wie das ſelbſtthätige Geſchöpf handelt, ſo es genieſſe. Der Cirkel, worinn die ſelbſtthätigen Weſen eingeſchloſſen ſind, hat alſo weiter keinen Einfluſs auf das Ganze, als den, daſs Theile darinn ſeyn ſollten, die genieſsen, wie ſie handeln.

Unter dieſe Art von Geſchöpfen gehört der Menſch auch.

Was

Was in ihm und an ihm iſt, das zu dem erſten der oben bemerkten Zwecke gehört, das muſs ſeinen Gang gehen, wie der Zweck es fordert; iſt alſo unabhängig von dem Menſchen, und nur Gegenſtand ſeiner Spekulation: dahin gehört ſein Bau, ſeine Gröſse, Stärke, Reichthum phyſiſcher Kräfte und Fähigkeiten, Inſtinkt, zum Theil ſelbſt ſeine Schwäche und Einſchränkung u. ſ. w.

Was aber in und an ihm iſt, das zum zweyten Zweck gehört; deſſen Folge giebt ihm Genuſs und Leiden; und zwar Genuſs und Leiden von der Art, die wir moraliſchen Genuſs und Leiden nennen; dahin gehört Genuſs der Wahrheit, der Liebe, der Schönheit, der Vollkommenheit, der Harmonie in ſeiner eignen ganzen Exiſtenz u. d. gl.

Der Unterſchied zwiſchen dieſer Art Leiden, und dem gemeinen Leiden; dieſer Art von Genuſs und dem gemeinen Genuſs, liegt theils in den Gegenſtänden des Genuſses, theils auch darinn, daſs das moraliſche, mit dem Bewuſstſeyn der Selbſtthätigkeit verbunden iſt; das gemeine mit dem Bewuſstſeyn, daſs es von einer andern Urſache herkömmt.

So wie aber der Menſch, in dem geringſten Theil ſeiner Exiſtenz ſelbſtthätig iſt; in allem andern abhängig von dem Lauf der Dinge; ſo entſteht nothwendig ein Kontraſt, wenn er dieſem, ihm nothwendigen Lauf der Dinge widerſtrebt; und eine Harmonie, wenn er ſelbſtthätig, in ſeinem freyen Theil das genieſst, was Gegenſtand des moraliſchen Genuſſes iſt, und allen Kontraſt mit dem, was nicht von ſeiner Selbſtthätigkeit abhängt, vermeidet, oder verhindert; oder, wenn er auch das nicht kann, geduldig trägt.

Der Kontraſt giebt das, was wir Leiden nennen; die Harmonie das, was wir Genuſs nennen.

Erfahrung und Inſtinkt giebt dem Thier, das auch in einem Theil ſeiner Exiſtenz ſelbſtthätig iſt, Regeln an, wie es den Kontraſt mit dem Gang des Ganzen vermeiden, und die, ſeiner Selbſtthätigkeit überlaſſenen Genüſſe, ſich verſchaffen ſoll; aber es ſcheint dennoch keinen moraliſchen Genuſs noch Leiden haben zu können, weil, ſo viel wir an ihm bemerken, es kein Bewuſstſeyn ſeiner Selbſtthätigkeit hat.

Eben dieſe Erfahrung, eben der Inſtinkt, aber auch noch der Menſchenſinn, d. i., die

uns

uns allen gemeine Kraft zu beurtheilen und zu denken, und der höhere Verſtand, lehrt den Menſchen in ſehr vielen Fällen finden, was der nothwendige Gang des Ganzen, ihn, ſeines Zweckes wegen, leiden, was er ihn genieſſen macht; und wie er in dem Kreiſe ſeiner Selbſtthätigkeit handeln muſs, um ſich mit dem Gang des Ganzen immer in Harmonie zu erhalten; wie ſeine Selbſtthätigkeit wirken muſs, daſs er, ohne die Harmonie zu ſtöhren, genieſsen könne, was er durch ſeine Selbſtthätigkeit genieſsen kann.

Geht der Gang des Ganzen gerade ſo, daſs ſein Individuum dadurch mehr Genuſs als Leiden fühlt: ſo iſt er auf gemeine Art glücklich, im Gegentheil unglücklich. Und daſs iſt, was Viele überredet hat, zu glauben, die Macht, welche dieſen Gang eingerichtet hat, bekümmre ſich nicht um die Individuen.

Geht dieſer Gang nicht ſo; das Individuum aber hat durch ſeine Selbſtthätigkeit ſich ſo geſtimmt, daſs der Gang des Ganzen ihm weniger Leiden giebt, hingegen ſeine Selbſtthätigkeit es immer mit dem Laufe der Dinge, von welchen es ſich nicht los machen kann, in Harmonie erhält, und ihm die ihm über-

laſſenen Genüſſe ſchafft: ſo wird dieſes Individuum moraliſch glücklich.

Der Zuſtand des Menſchen iſt ſehr zuſammengeſetzt; folglich kann der Gang des Ganzen in einem Punkte, oft mit dem ſelbſtthätigen Gange des Individuums harmoniren, im andern nicht.

Ferner: Der Menſch lebt nicht für einen Augenblick; der Gang des Ganzen kann alſo zwar in einem Punkte der Zeit mit dem Menſchen ſehr harmoniſch ſeyn, in ſeiner Folge aber ſehr kontraſtiren; es kann in einem Punkte, in einem Momente ein Genuſs ſelbſtthätig gewirkt werden, der in dem andern Punkte und Momente allen Genuſs unmöglich macht.

Zur Harmonie unſeres ſelbſtthätigen Ganges mit dem nothwendigen Gange des Ganzen, und zum vollen moraliſchen Genuſse, gehört alſo: daſs dieſe Harmonie in dem ganzen Umfange unſerer Exiſtenz, und in ihrer ganzen Dauer beſtehe.

Damit das möglich ſey, muſste alſo das ſelbſtthätige Individuum die Gabe haben, von Theilen auf das Ganze, von Urſachen auf

die

die Folgen zu ſchlieſsen: das iſt das, was wir Vernunft nennen.

Da es oft ſchwer iſt, in jedem Augenblicke den Gang des Ganzen und ſeiner Theile, und ſeinen Einfluſs auf uns ſo zu kennen, daſs man gleich entſcheiden könne, was man in dem Augenblicke, in welchem die Selbſtthätigkeit handeln ſoll, thun müſſe, um die Harmonie im ganzen Umfange, und der ganzen Dauer unſerer Exiſtenz zu erhalten: ſo haben die Weiſen aller Zeiten dieſem Gange des Ganzen nachgeſpürt, und den Umfang und die Dauer der menſchlichen Exiſtenz zu überſehen getrachtet, damit ſie aus Zuſammenhaltung beyder die Regeln abziehen könnten, wornach der Menſch in jedem Falle ſeine Selbſtthätigkeit ſollte handeln laſsen, damit er die Harmonie erhalte und den Kontraſt vermeide. Sie haben die moraliſchen Genüſſe der Menſchen aufgeſucht, und wie weit, und unter was für Bedingniſſen der Lauf des Ganzen ſie der Selbſtthätigkeit möglich machen, zu erforſchen getrachtet. Die Sammlung dieſer Beobachtungen nennt man wiſſenſchaftliche Moral; man ſieht aber leicht, daſs dieſe immer ſehr unvollſtändig ſey, ſehr im Allgemeinen bleiben muſs, indem, wenn ſie vollſtändig werden ſollte, ſie jeden Menſchen in ſeinen individuellen Umſtänden prüfen,

prüfen, wenigſtens ein Inbegriff aller Wiſſenſchaften ſeyn müſste; denn alle beſchäftigen ſich damit: entweder den Gang des Ganzen in ſeinen Theilen und Folgen zu erkennen; oder den Umfang und die Dauer der menſchlichen Exiſtenz zu erforſchen; oder den Einfluſs, den der Gang des Ganzen auf den Menſchen hat, zu ergründen; oder die Art, wie und was die Selbſtthätigkeit für moraliſche Genüſse geben kann, zu unterſuchen.

Man hat **drey** Verhältniſse des Menſchen angenommen, und geſucht, wie er in dieſen Verhältniſsen handeln müſse, um mit dem ihn umgebenden Univerſum nicht zu kontraſtiren; vielmehr neben ihm ſo viele moraliſche Genüſse zu erhalten, als möglich iſt.

Ich nehme lieber **vier** an.

Jede Regel, von dem was der Menſch thun muſs, dieſen Kontraſt zu vermeiden, hat man **Pflichten** genannt: d. h. Vorſchriften von den ſelbſtthätigen Handlungen, die gethan oder gelaſsen werden müſsen, unter der Bedingniſs, wenn der Menſch in ſeinem ſelbſtthätigen Kreiſe genieſsen will, was er kann, ohne mit dem Ganzen zu kontraſtiren.

Ich

Ich nehme drey dieſer Regeln an: ſich dem nothwendigen Gange des Ganzen zu ergeben, und ſich dagegen zu ſchützen, wo man kann; ſich ſo viele Fähigkeiten zum Genuſs, und ſo viele Genüſse zu ſchaffen, als man kann; und endlich, alles für die ganze Dauer und den ganzen Umfang unſerer Exiſtenz zu berechnen. Dieſe drey Regeln wendet die Moral auf die vier Verhältniſse des Menſchen an, und in dieſe theilen ſich alle Wiſſenſchaften und Künſte.

Diejenigen, die annehmen, daſs ein Gott ſey, haben das erſte Verhältniſs in dem Gange Gottes gegen die Menſchen geſucht. Dahin gehörte von Wiſſenſchaften die ganze Theologie, ſowohl die philoſophiſche als die geoffenbarte mit ihrem Anhange, bey jedem Volke und jedem Glauben.

Das zweyte Verhältniſs iſt das gegen des Menſchen eigene phyſiſche oder natürliche Kräfte. Dahin gehört die ganze Medicin mit allem ihren Anhange; die Vernunftlehre, Methodik, ſpekulative Philoſophie, alle Talente die Genüſſe geben u. ſ. w.

Das dritte iſt gegen die Thiere und die lebloſe Schöpfung. Dahin gehört die Natur, Phy-

Phyſik, Matheſis, Mechanik, und die ihnen verwandten Wiſſenſchaften.

Das vierte iſt das Verhältniſs gegen andere Menſchen; denn da dieſe auch nicht den Gang gehen, den jeder will, ſo iſt dieſes Verhältniſs dem gleich, welches zwiſchen dem Menſchen, und dem von ihm unabhängigen Gange des Ganzen Platz findet. Dahin gehöret die Rechtswiſſenſchaft, Politik und die ihr angehörigen Theile u. ſ. w.

Die Moral kann aber, wie geſagt, nicht alle dieſe Wiſſenſchaften umfaſſen, ſondern muſs ſich begnügen, bloſs die Zwecke dieſer Wiſſenſchaften anzugeben; zu zeigen, wie ſie dienen, die vom Menſchen unabhängige Natur zu beobachten und kennen zu lernen, und ſeine ſelbſtthätigen Handlungen dieſer gemäſs einzurichten, um mit ihr nicht zu kontraſtiren, ſondern aus ihr diejenigen Genüſse zu ziehen, die ihm möglich ſind.

Weil aber, wie ich ſchon ſagte, die Harmonie zwiſchen unſerm ſelbſtthätigen Kreiſe und unſerm nothwendigen Kreiſe, den ganzen Kreis der ganzen Dauer unſerer Exiſtenz umfaſſen ſoll; eine und dieſelbe Handlung aber oft in einzelnen Punkten und Momenten harmoniren, in andern kontraſtiren kann, ſo entſteht

entſteht daher das, was wir Kolliſionen nennen.

Und weil die menſchliche Seele nach jeder Harmonie und jedem Genuſse ſtrebt, von jedem Kontraſte, jedem Leiden ſich entfernen möchte; ſo geſchiehet es, daſs oft ungleich gröſsere Kontraſte in dem ganzen Kreiſe aus Harmonien in einzelnen Punkten entſtehen, ungleich gröſsere Genüſse aus kleinern Leiden und Entbehrungen folgen. Es iſt alſo nöthig, daſs ein ſelbſtthätiges Geſchöpf, welches die gröſste, möglichſte Harmonie erreichen will, immer den ganzen Umfang und die ganze Dauer ſeiner Exiſtenz vor Augen habe. Dieſes kann oft von Natur bey gewiſſen Klaſſen von Handlungen geſchehen; daraus entſteht das moraliſche Gefühl; oft giebt das die Erfahrung, oft der Unterricht, welcher die Imagination mit Bildern des Zuſtandes, in welchen der Menſch nach ſeiner Handlung kommen wird, füllt, und den alsdann folgenden Kontraſt, oder die folgende Harmonie und die künftigen Genüſse vorher fühlen macht. Je harmoniſcher der Menſch in ſeiner Selbſtthätigkeit mit dem Gange des Ganzen dahin läuft, je mehr er das Gute, das er genieſsen kann, ohne mit dem Ganzen zu kontraſtiren, genieſst; deſto glücklicher wird er. Die Harmonie und die Empfindung die-

ſes

ſes Glücks macht die Seele auch ſchön; giebt Zufriedenheit, Gleichmüthigkeit, Amönität, und zieht das Band der moraliſchen Kohäſion, die Liebe, feſter zuſammen, als das Band der nothwendigen Kohäſion, das man in der Lehre der Empfindungen Geſelligkeit nennt! —

Wenn man anfängt über die Moral aus Begriffen zu raiſonniren, ſo kann keine gedacht werden, ohne Religion; nicht, weil dieſe Quelle der Moral, ſondern weil ſie unzertrennlicher Theil derſelben iſt. Die aber, welche ſo glücklich ſind, den Takt von Tugend, welchen die Natur uns allen gegeben hat, rein zu erhalten, brauchen das Raiſonnement nicht, ſondern können ſich ſicher dieſem Takt überlaſſen; auch ſicher, in Anſehung der Religion, für welche dieſe Glücklichen dann auch gewiſs den Takt haben, den die Natur eben ſo gut jedem mittheilt, und der gar keine Folge vom Raiſonnement iſt.

Bahrdt.

Bahrdt.

Der Menſch, behauptet Bahrdt, hat Freyheit, das heiſst, innere Selbſtthätigkeit mit Bewuſstſeyn bey Abweſenheit des Zwanges von Auſſen: und er iſt, in den Augenblicken der Selbſtbeſchauung, frey, im vollkommenſten Verſtande. Es ſind nämlich bey der Freyheit des Menſchen drey Abſtufungen zu bemerken: Thätigkeit nach Vorſtellungen ohne Bewuſstſeyn, oder wie man ſich ſonſt ausdrückt, von dunkeln Vorſtellungen geleitete, — thieriſche Freyheit; Thätigkeit nach Vorſtellungen mit Bewuſstſeyn, — menſchliche Freyheit, Freyheit der Seele; — Thätigkeit mit Selbſtbeſchauung, mit Reflexion über ſich ſelbſt, — geiſtige, moraliſche Freyheit, Freyheit des Geiſtes. Die Erfahrung aber lehrt, daſs der Menſch meiſtentheils, thieriſch frey handelt; oft, menſchlich frey; wenig, moraliſch frey; nie, rein moraliſch frey, d. h., nie ſo mit dem Geiſte thätig, daſs Sinnlichkeit und dunkle Vorſtellungen gar keinen Antheil an einer Handlung hätten.

Mein Wille kann eigentlich durch nichts beſtimmt werden, als durch meine Vorſtellungen; und wenn ein Anderer ihn beſtimmen will, ſo muſs es vermittelſt gewiſser Vorſtel-

lungen geſchehen, die er mir beybringt, oder in mir aufregt. Und dieſe Vorſtellungen können keinen andern Inhalt haben, als Beziehungen der Dinge auf meine Glückſeligkeit. Denn, nur ſolche können mich bewegen, zu wollen oder nicht zu wollen. Ich kann aber bey dem Ausdruck meine Glückſeligkeit, entweder meine perſönliche Glückſeligkeit denken, oder die gemeinſchaftliche Glückſeligkeit der menſchlichen Geſellſchaft, mit welcher die meinige unzertrennlich verbunden iſt.

Die gemeinſame Glückſeligkeit beſteht aus alle dem, was jeder Menſch in der Geſellſchaft zu *ſeiner* Glückſeligkeit haben *muſs*, und was er gleichwohl dann nur mit Sicherheit haben *kann*, wenn ſie es *alle* haben.

Alles nun, was die gemeinſame Glückſeligkeit erheiſcht, und was kein einzelner Menſch mit Sicherheit haben und genieſsen kann, wenn er es nicht allen geſtattet, und ſo viel an ihm iſt, giebt, heiſst Recht. Recht alſo iſt ein Beziehungsbegriff auf *allgemeine* Glückſeligkeit, das heiſst, auf die Glückſeligkeit jedes Menſchen als Mitgliedes der Geſellſchaft, die mit der Glückſeligkeit aller unzertrennlich verbunden iſt:

folglich

folglich entweder eine Verbindlichkeit, welche mir die Vorſtellung auflegt, daſs ich die allgemeine Glückſeligkeit befördern muſs, ſo fern ſie mit meiner perſönlichen unzertrennlich verbunden iſt und auf wechſelſeitigen Bedürfniſsen beruht, die nur dann geſichert ſind, wenn ſie allen heilig ſind: — oder eine Befugniſs, etwas zu thun oder zu fordern, was mir jeder geſtatten muſs, weil es wechſelſeitiges Bedürfniſs iſt. Hieraus folgt:

a) wo keine Geſellſchaft iſt, da iſt auch kein Recht;

b) ein Recht haben, heiſst alſo Befugniſs haben zu thun oder zu fordern, was jeder Menſch als Glied der Geſellſchaft ſich gefallen laſſen muſs, und worinn er mich nicht ſtöhren darf, wenn ihm jene allgemeine Glückſeligkeit heilig iſt;

c) Recht thun, heiſst alſo, einer Verbindlichkeit gemäſs handeln, die ihren Grund in der allgemeinen Glückſeligkeit hat;

d) Das Korrelatum eines Rechts, das ein Anderer hat, heiſst Pflicht. Alſo iſt Pflicht moraliſche Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu geſtatten, aus Achtung gegen das Recht;

e) Unrecht heiſst alſo alles, was die Rechte Anderer ſtöhrt oder verletzt.

Es iſt alſo nicht genau geredet, wenn man von Pflichten gegen Gott und gegen ſich ſelbſt ſpricht. Ohne Relation auf Geſellſchaft und mit ihr verwebte eigene Glückſeligkeit denke ich keine Pflicht. Zum Guten habe ich keine Pflicht im eigentlichen Verſtande des Worts. Das Gute iſt ganz der freyen Wahl des Menſchen überlaſsen. Und wehe dem, der Gutes thut, weil er muſs, nicht, weil es freyer Trieb ſeines Herzens und Gegenſtand ſeiner Freuden iſt.

Da das bisher entwickelte Recht ein Prädikat des menſchlichen Thuns oder Forderns iſt, welches ſeinen Grund in den allgemeinen Bedürfniſsen der menſchlichen Natur und Geſellſchaft hat, die Natur des Menſchen aber, ſo wie die geſellſchaftliche Verbindung der Menſchen vom Schöpfer herrührt, ſo nennen wir es Recht der Natur, oder göttliches Recht; und unterſcheiden von dieſem die poſitiven oder beſonderen Rechte, welche nicht in der menſchlichen Natur gegründet und zur allgemeinen Glückſeligkeit unentbehrlich ſind, ſondern ſich auf Willkühr gründen, d. h. auf freywillige Verträge oder auf Ausſprüche der geſetzgebenden Macht. Solche Rechte, die man nicht als Menſch von Geburt gleichſam

hat,

hat, ſondern erſt hinterher auf eine der angezeigten Weiſen erlangt, haben nur alsdann und nur ſo lange Werth und wahre Gültigkeit, wenn ſie keine allgemeinen Rechte der Menſchheit kränken.

Nun kann ich erſt Gut von Recht unterſcheiden. Gut iſt, was meine perſönliche Glückſeligkeit befördert, ſofern es die perſönliche Glückſeligkeit befördert.

Das Gute, was ein Menſch thut, ſofern er dabey ſelbſtthätig iſt und nach ſeinen Vorſtellungen handelt, heiſst moraliſch Gut. Was aber perſönliche Glückſeligkeit befördert, ohne daſs der Menſch dabey nach Vorſtellungen ſelbſtthätig iſt, heiſst phyſiſch Gut. Das Weſen der Moralität beſteht alſo in dem Einfluſse einer nach Vorſtellungen gewirkten Handlung auf Glückſeligkeit. Jede moraliſche Handlung giebt Werth oder Verdienſt, deſſen Grade durch den Grad jenes Einfluſſes und der Freyheit beſtimmt werden. Es iſt aber wohl zu bemerken, daſs der Grad des Einfluſſes das Hauptmoment bey der Abwägung des Verdienſtes iſt. Denn, wenn ich den Werth oder das Verdienſt eines Andern meſſe, ſo meſſe ich eigentlich nur den Bezug auf das Wohl der Menſchheit. Die mindern oder höhern Grade der Freyheit kommen mehr auf ſeine eigene Rechnung, das heiſst, ſie beſtimmen ſeine innere Belohnung, indem

er

er dann deſto mehr Freude am Gutesthun genieſst, je deutlicher und vollkommner dabey ſeine Vorſtellungen waren, nach denen er handelte und je lebhafter ſeine Selbſtbeſchauung dabey war. Daraus ergiebt ſich auch der Begriff der Zurechnung.

Jede Kränkung der Rechte unſerer Mitmenſchen und vermeidliche Stöhrung ihrer Glückſeligkeit heiſst im eigentlichen Verſtande Sünde, davon man bloſse Stöhrungen ſeiner perſönlichen Glückſeligkeit als Thorheit unterſcheiden muſs.

Die Reſultate des Königsbergſchen Weiſen und der andern, in der Einleitung angegebenen, gröſstentheils kritiſchen Philoſophen über die Natur der Sittlichkeit werden im zweyten Theile vorgelegt werden.

Ende des erſten Theils.

UNIVERSITNÍ KNIHOVNA · PRAHA